ترجمهٔ

کتاب روانشناسی شفا

تألیف

الشیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا

بقلم

اکبر داناسرشت

چاپ دوم

نطق اکبر داناسرشت در کنگرهٔ رسمی هزارهٔ ابن سینا

بها: ۲ ریال

چاپ تابان

فهرست مندرجات مقدمهٔ ترجمهٔ روانشناسی شفا

که اگرمقصود از این حرکات وادوار یکایك ازافراد آن باشد چه مانعی دارد که فردفرداز قوه بفعل خارج گشته اند واین عقیده زیانی بمجموع افراد لانهایت ندارد یعنی لانهایت از افراد زمان وحرکات ازقوه بفعل بیرون نگشته است چنانکه پس ازما باززمانها و حرکاتی بوقوع خواهد پیوست و اگر مقصود خروج همه افراد لانهایت از قوه بفعل باشد بالبداهه بشرحی که باز گفته شد این مقدمه ممنوع است مرحوم فروغی، که رحمت بر آن تربت پاك باد ، در صفحه ۲۰۱ ترجمه سماع طبیعی میگوید : ما مسلم نداریم گذشته بطور مجموع بوجود آمده باشد بلکه امور گذشته یکی‌یکی بوجود آمده است و حکم برهریك غیر از حکم برمجموع گذشته است .

دوم جائی که بیرونی برای حدوث زمان استدلال کرده درمقدمه کتاب (تحدیدنهایات الاماکن) میباشد چنانکه میگوید (جسم از حوادثی که همواره بر آن عارض میشود تهی نخواهدبود وهرچیزی که منفك ازحوادث نباشد خود حادث است بنابراین بشکل اول این نتیجه بدست میآید که جسم حادث است وممکن نیست که تعاقب حوادث بطورلایتناهی باشد چه ، این فرض منجر بازلیت ونامتناهی بودن زمان میگردد که این عقیده هم باطل است زیرا وقتی مابگوئیم ادوار گذشته قابل ازدیاداست وهرمعدودی هم که از واحد آغاز شود وبحدی خاص ازعددبرسد محدوداست وزمان هم ازمبدائی شروع شده وبآنی‌مفروض‌منتهی میگردد بازبشکل اول تناهی زمان وحدوثش باثبات میرسد) .

اینکه بیرونی میگوید ادوار گذشته قابل ازدیاداست مثل اینست که اززمان ما تا حمله مغول کمتراست اززمان ماتاحمله اسکندر وچون لایتناهی شایان کمی و بیشی نیست پس مقدم که نامتناهی بودن زمان باشد باطل‌است واینکه فاضل مزبورمیگوید زمان از مبدائی شروع‌شده وبآنی‌مفروض منتهی‌میگردد مقصودش اینست که زمان متناهی‌است زیرالانهایت بچیزی منتهی نمیگردد .

خلاصه آنکه بیرونی بدلیل تطبیق که ابن سینا برای تناهی مکان آورده زمان را متناهی میداند وخواجه طوسی‌هم بهمین دلیل زمان رامتناهی میشمارد اماچرانمیتوان دلیل تطبیق را درزمان اعمال کرد نکته مهمی است که ذهن دورانديش ابن‌سینا توجه داشته وما آن حقیقت راآشکار خواهیم کرد ونیز این مقدمه نزدشیخ‌الرئیس مسلم‌است که دونامتناهی قابل بیشی وکمی نیستند

نصیرالدین طوسی نیز در تجریدالکلام بهمین دلیل برای حدوث زمان چنگ زده و درفصل سوم کتاب نامبرده میگوید :(همه اجسام حادث میباشند زیرا ازحرکت وسکون که هریك ازاین‌دوحادث‌است‌منفك نیست ونمیتوان گفت این‌حرکت‌وسکون بطور لایتناهی برجسم عروض مییابد زیراوجودلایتناهی ببرهان تطبیق وبراهین‌دیگر باطل‌است وضرورت حکم میکندکه هرچه از حوادث لایتناهی منفك نباشد حادث‌خواهد بود) .

پس از غور در مسائل این کتاب و رسیدگی بدلائل طرفین شکوك ذیل بخاطرم راه یافت که زمانی چند حل‌آن شکوك بطول انجامید و نمونه‌ای از آن بقرار ذیل‌است :

۱ ـ وقتی بناشود چنانکه شیخ میگوید دولایتناهی قابل بیشی‌وکمی نباشند پس چرا امروزریاضیون‌درلایتناهی کمی‌وبیشی‌قائلندچنانکه‌لایتناهی کوچك (**infini petit**) ولایتناهی بزرگ(**infini grand**) میگویندآیاعقیده ریاضیون وعقیده متکلمین که در لانهایت کم و زیاد قائلند باعقیده ابن‌سیناکه بکمی وبیشی در لایتناهی معتقد نیست کدام صحیح است .

شیخ‌الاشراق درقسمت طبیعی تلویحات میگوید (چرا دولایتناهی قابل بیش و کمی نباشند ویاآنکه بعقیده مشائین جسم قابل قبول قسمت بلانهایت است و یك کوه قابل است

مقدمه بر رساله تناهی و نامتناهی

« فی رد حجج المثبتین للماضی مبدأ زمانیا »

یکی از رسائل کم نظیر ابن سینا رساله ایست که دررد آراء اهل کلام که زمان را متناهی میدانند نگاشته‌است. وهرچند درسماع طبیعی شفا و کتاب اشارات اینموضوع رابحث کرده ولی آن ابحاث بدقت بحثی که در این رساله شده نمیباشد نسخه‌ای از این رساله‌در اسلامبول ودو نسخه‌هم در کتابخانه‌های مجلس وملك موجوداست وعکسی‌از نسخه‌اسلامبول دانشمند معظم آقای دکتر یحیی مهدوی تهیه کرده ومدتی دراختیار اینجانب گذاشته اند و چون اصل رساله بعداً طبع خواهد شد اصلاحات زیادیکه باتطبیق سه نسخه انجام داده ام بنظر دوستداران آثار ابن‌سینا خواهد رسید ومقدمه‌ای راکه براین رساله نگاشته ام بشرح زیر است :

پس‌از آنکه کتب یونانی در عصر بنی‌عباس بزبان عربی ترجمه شدوافکار یونانیان دردسترس مسلمانان قرار گرفت ازمسائلی که میان متشرعین وفلاسفه مورد اختلاف‌شد یکی مسئله قدم وحدوث جهان بود که مسلمانان وسایر اهل کتاب جهان را حادث زمانی‌میدانستند وعقیده بقدم عالم رامنافی باشرایع آسمانی تشخیص دادند .

فلاسفه اسلامی برای اینکه عالم مخلوق باشد شرط مخلوق بودن راحدوث‌درزمان ندانستند و باآنکه هرچه توهم کنیم و زمان را امتداد دهیم زمانی نخواهد شد که عالـم نبوده بازهم ذاتا عالم مخلوق وآفریده آفریدگار قدیم خواهد بود همانطورکه سایه از شخص انفکاك زمانی ندارد وعقل‌حکم میکندکه سایه معلول وشخص‌علت است بهمین‌طریقه جهان مدتی پس از پروردگارخود پیداشده وبا بوداو بوده با آنکه این معلول‌است و او علت واگرفرض شود زمانی خدابوده بی‌آنکه خلق وجود داشته به‌تعطیل فیض‌قائل‌خواهیم شد وسببی هم برای حدوث اراده‌آفرینش نخواهیم بدست آورد .

ولی اهل کلام که نمیخواستند بحرف حساب گوش دهند یا اینکه واقعاً نمی‌فهمیدند فلاسفه چه میگویند روزبروز درعقیده باطل خویش بیشترپافشاری نموده وقیاساتی‌هم‌تنظیم کردند واگرچه ازنظرواقع این قیاسها ارزش ندارد ولی بحدی ماهرانه ترتیب داده شده که برجسته‌ترین افرادازقبیل ابوریحان را می‌بینیم که دراین دام افتاده ودلائل‌اهل کلام را که برای حدوث زمان تنظیم گشته بردلائل فلاسفه برتری میدهند .

قدیم زمانی وحادث زمانی دانستن عالم منوط باین است که زمان را نامتناهی یـا متناهی بدانیم این است که ابن سینا برای نامتناهی بودن زمان استدلال میکند ومخالفان این عقیده برای متناهی بودن زمان دلیل میاورند .

ابوریحان بیرونی دردوجا بقیاسات متکلمین برای حدوث زمانی عالم‌چنگ زده :

نخست درفصل دوم آثارالباقیه است چنانکه میگوید : (نزدمحققین معلوم شده که خروج همه‌افراد لانهایت ازقوه بفعل محال است وچون حرکات وادوار وازمنه معدودوقابل شمارهستند وبیشی‌وکمی ندارند وازقوه بفعل بیرون گشته اند نتیجه این میشود که حرکات وادوار وازمنه لانهایت نیستند) .

مقصود بیرونی‌این است که چون حرکات وادوار اززمان ما تاازل ازقوه بفعل‌خارج گشته اند بنابراین ازلحاظ آنکه خروج همه افراد لانهایت ازقوه بفعل محال است دیگر لانهایتی وجود نخواهدداشت .

ابن‌سینامیگوید مغالطه‌ای که دراین‌قیاس همچون دانه دردام پنهان است‌این‌میباشد

سالیان درازی است که هرگاه درتاریخ علم مکرمیکنم دوتن از افراد بشر را می بینم که نقش بزرگی در اینکار داشته اند که برای این دو سومی نیافته ام.

این دوتن یکی ارسطو(۱) ودیگری اقلیدس(۲) است که هردو یونانی و از زادگان هلن (۳) میباشند.

بیست وسه قرن است که ارسطو زبده‌ترین افراد بشررا که میتوان گفت میوه‌درخت آدمیت بوده‌اند بافکار خویش سرگرم کرده واگرمیشدآماری تقریبی ازآن دسته‌مردمی که درکنج مدارس اروپا وآسیا نقد عمررا در تحصیل افکاراینحکیم خرج کرده اند بدست آورد این آمار ازنظر کثرت وجب دهشت خاطر میگشت.

بالزاك (٤) میگوید: پیش ازآنکه ارسطو زائیده شود طبیعت هنوزکامل‌نگشته بود و با وجود ارسطو طبیعت توانست بکمال خود برسد و امروز هم که انواعی ازفلسفه دردسترس‌مردم میباشد ودماغهائی بزرك مانند دکارت (٥) کانت (٦) لیبنیز (۷) داروین (۸) برگسن (۹) این افکارعجیب را در دسترس ماگذاشته اند و از طرفی هم

---

(۱) Arïstote فیلسوف مشهور یونانی پسر نکوماك طبیب فیلیپ پدر اسکندر ۳۲۲ - ۳۸٤ ق م

(۲) Euclide عالم ریاضی دان یونانی که در عهد بطلیموس اول در اسکندریه میزیست وهندسه مسطحه را ترتیب داد ۲۸۳-۳۰٦

(۳) Héllènne جد یونانیان وبتمام مردم یونان این اسم نیز اطلاق میشود

(٤) Balzac نویسنده انتقادی فرانسه که در پیدایش‌آناتول‌فرانس بی تاثیر نبوده

(٥) Descartes عالم ریاضی وفیلسوف فرانسوی وبانی فلسفه جدید ۱٦۵۰-۱۵٦٤

(٦) — Kant ریاضی دان‌وفیلسوف ایده‌آلیست آلمانی که پدرفلسفه‌آلمان نامیده‌میشود ۱۷۲٤-۱۸۰٤

(۷) Leïbnïz فیلسوف مشهورآلمانی ۱۷۱٦-۱٦٤٦ که بانیوتن‌عالم بی نظیرانگلیس معاصر بود ودر ریاضیات عالیه‌کارهای مهمی کرده واین فیلسوف بر خلاف شوپنهاور فزون از حد خوشبین بوده و ولترکتاب‌کاندید را برای تمسخر این نظریه نگاشته.

(۸) -- Darvvïn بزرگتر عالم حیوان شناس انگلیس‌که فرضیه تکامل را باثبات‌رسانیده وبراین عقیده بوده‌که انسان، اسب، گورخر، خر، میمون هر پنج ازیك اصل منشعب گشته‌اند که آن اصل ازبین رفته واین فیلسوف برای انواع اصولی‌چند قائل بوده که ید باری تعالی درآن اصول نفخهٔ حیات دمیده وبعداً مادیون آن‌پنج اصل را بیك اصل‌برگرداندند و حیات را هم مادي دانستند بقسمی‌که فلسفه داروین از مجرای اصلی خودمنحرف گشت.

(۹) -- Bergsön فیلسوف معروف‌فرانسوی‌که در۱۸۵۹ مسیحی بدنیا آمد. واین‌حکیم، پس از اشغال خاك فرانسه بتوسط آلمان ها در جنك بین‌المللی، فوت‌کرد واین فیلسوف‌کتب متعدده ای دارد که تکامل قوه خلاقه، حافظه، از آن‌شمار است وچون درقرن اخیر طرفدار مذهب وروح وخدا بوده کمونیستها با اونهایت دشمنی را دارند.

بلانهایت تقسیم شود و یك قطعه سنگ از آن کوه هم قابل است که بلانهایت تقسیم شود و از آنجا که مسلم است یك پاره سنگ از کوه از تمام کوه کوچکتر است و هردو هم بلانهایت قابل تقسیم میباشد پس ثابت میشود که ممکن است دو لایتناهی باشند یکی از دیگری بزرگتر).

پس برای اثبات عقیده اهل کلام فیلسوف دیگری راهم پیدا کردیم که بصحت عقائد آنان استدلال کرده با اینحال عقیده شیخ چه صورتی خواهد داشت؟

ب ـ ابن سینا دراین رساله ثابت میکند که زمان لایتناهی است و عقیده متکلمین را برتناهی زمان ناچیزمیسازد بااینحال مکان را متناهی میداند ودلائلی برای تناهی مکان اقامه میکند که مهمترین آنها دلیل تطبیق است وچون زمان ومکان دوطفل همزادند چرا همان براهینی که برای متناهی بودن مکان آورده بجهت متناهی بودن زمان بکار نرود و این تبعیض وفرق از کجااست؟

(پاسخ اشکال اول)

لانهایت قابل مفاضله یعنی شایان کمی و بیشی نیست چه، کمی و بیشی با تطبیق دو مقدار بایکدیگر معلوم میشود و چیزیکه آغازوانجام ندارد قابلیت تطبیق نمییابد و مقصود علماء ریاضی از آنکه میگویند لانهایت کوچك ولانهایت کوچکتر مقدار بسیار کوچك ومقدار کوچکتراست وازاین قبیل تسامحات درریاضی زیاداست چنانکه قوس ده ثانیه بجای جیب ده ثانیه بکار برده میشود باآنکه درمتن واقع باهم کمی تفاوت دارند.

آن لانهایتی راکه فیلسوف در اندیشه خود مجسم میسازد غیراز لانهایتی است که ریاضی دان تصورمیکند زیرا ریاضی دان باعمل سروکار دارد و بجنبه نظری یك مسئله اهمیت زیاد نمیدهد و حال آنکه نظرفیلسوف بعکس است بهمین جهت یك مقدار بسیار بزرگ که از حوصله طبقات اعداد بیرون باشد برای ریاضی دان لایتناهی خواهد بودوآن مقدار دیگرراکه کمی ازمقدار اول کمتراست نسبت بمقدار پیشین لایتناهی کوچکترمیداند وحال آنکه این دولایتناهی نزد فلسفی متناهی میباشند.

اما اشکال سهروردی باین بیان حل میشود که هرگاه یك کوه ویك سنگ را شروع به تقسیم کنیم باهم تقسیم بلانهایت میشوند زیرا جسم بعقیده ارسطو قابل تقسیم بلایتناهی است ولی قسمتهای تقسیم شده آن کوه و سنگ با هم متفاوت است پس آنچه را که کوه و سنگ با هم تفاوت دارند در حاصل تقسیم است نه خود تقسیم بنابراین دولایتناهی ازهم بزرگتر یاکوچکتر نشدند.

(پاسخ اشکال دوم)

همه دلائلی که برای تناهی مکان آورده شده باین فرض است که مکان امر ثابتی است مثلا دربرهان تطبیق که دوخط فرض میشود که بلایتناهی برود و یکی از دیگری کوتاه تر است وچون خط اول ازخط دوم مقداری زیادترمیباشد وزائد برلایتناهی بمقدار متناهی متناهی است پس عقیده بلایتناهی باطل است اجرای این دلیل فرع بر آن خواهد بود که مکان ثابت باشد و درجای ثابتی این دوخط ترسیم شود وبقیه ادله هم بفرض ثابت بودن مکان طرح شده.

ولی زمان امری است بی‌ثبات و هرآنی که وجود یافت فوراً جامه نیستی میپوشد و بهمین سبب آنرا در اصطلاح کیفیتی غیر قارالذات یعنی کیفیتی بیقرار و بی‌ثبات دانند بنابراین امری که ثبوت و قرار ندارد که آن ادله را که جایگاه ثابتی برای طرح وفرض آن لازم است نمیتوان درزمان جاری ساخت ومثل این است که بخواهیم برروی آب روان خانه بسازیم باعتبار اینکه روی خاك میتوان بنائی افراشت.

رم رخنه کرد و رم مسیحی شد ارسطو هم ازقبول این مذهب چاره نداشته در این اعصار فلسفه ارسطو را شاگردان و طرفدارانش صبغهٔ مسیحیت میدهند ولی با همه این احوال ارسطو قدرومنزلت افلاطون را نزد مسیحیان نداشته وپیروان پسر مریم افلاطون را که افکار او مسیح آسا آسمانی بود ازارسطو که افکارش مادی تر بود بیشتر احترام میکردند

مسیحیت خود را دینی جاوید وقابل تسلط برهمه اقطار جهان میدانست وازجنوب شام درشمال جزیرة العرب مشغول پیشروی درصحرای خشك عربستان بود و قبایل عرب یکی پس از دیگری مسیحی میگشتند ناگهان ازسینه آتشین عربستان وازمیان ریگزارهای سوزان حجاز کیش اسلام ظهور کرد وپیروان او دو امپراطوری کهن سال رم و ایران را در مدت کمی لگدکوب کرده از یکسو پشت دیوارچین وازسوئی دیگر بدامنه های پیرنه رسیدند و جهان کهنه تجددی در خود مشاهده کرد .

در قرن اول اسلامی که دوره حکومت خلفای راشدین و بنی امیه بود عربها تنها بآنچه خود داشتند ازمذهب مقدس اسلام و از اشعار و امثال عرب سرخوش بودند و از برای هیچ دانش اهمیتی قائل نبودند ریاضی وفلسفه را اصولا نمیدانستند چیست و فنون مستظرفه را تحقیر مینمودند ولی پس از آنکه خلافت پسران امیه برچیده گشت وبنی عباس بمسند خلافت جلوس کردند و عرب بدوی شهری شد و اعاجم در حکومت عربی نفوذ کردند عربهای پرنخوت در اینصدد برآمدند که باید علمی آموخت و ازافکار ملل دیگر هم با خبرشد این بود که دست گدائی نزد مسیحیان جزیه پرداز و صائبین دراز کردند و با دادن زروسیم ازآنان خواستند که علوم یونانی را بعربی ترجمه کنند .

قرن دوم وسوم اسلامی دوقرن ترجمه بشمار میرود که ازز بانهای مختلف حتی ازفارسی و هندی کتب زیادی بتازی برگردانده شد اسماء مترجمان با نام و نشان آنان در کتب تواریخ اسلامی ذکرشده وما ازتکرار آن بینیازیم وفقط نام دوتن ازیشان زینت بخش این اوراق میگردد یکی اسحاق بن حنین است که شیخ المترجمین لقب یافته وکتب افلاطون و جالینوس و تورات سبعین و دیوان همرو آثار بسیاری را بعربی طوری ترجمه کرده که آثار اوامروزهم ارزش ادبی خودرا ازدست نداده و دیگری ثابت بن قره حرانی است که موردتفقد بنی موسی قرارگرفته وبیشتر ترجمه‌های او کتب ریاضی بوده وترجمه دیگران را اصلاح میکرده ومقام اوازمقام حنین بزرگتر و نخستین کسی است که جبررا داخل هندسه کرد .

بسیار موجب تعجب است که چگونه لغت قومی بدوی که تنها برای رفع حوائج اقوام بیابانگرد بکار میرفت تاب تحمل آنهمه معانی دقیق فلسفی و طبیعی و ریاضی را آورد و چندین قرن زبان علمی دنیای متمدن و واسطه بین افکار یونان و اروپای جدید شد

بارسطو در این نهضت رنك مذهب اسلام داده شد و ارسطوی اسلامی شناخته گردید. اسلام مقدم این میهمان یونانی را ازمقدم استادش افلاطون گرامی تر داشت و بر

علوم مادی با نمو برق آسائی که دارد بفلسفه زیانی شایان توجه وارد ساخته هنوز رونق بازار ارسطو نکاسته و فلسفه اوطراوت شباب را ازدست نداده و باگذشتن اینمدت که امپراطوری‌هائی درخلال آن آمد ورفت ارسطو همچون قله‌های المپ (۱۰) و پارناس (۱۱) پابرجا و دورازحوادث مانده وچون هیچکس قادر نیست که فلسفه هـای نوین و افکار بعد از ارسطو را بفهمد بی آنکه ارسطورا شناخته باشد این است که در اروپا ، که قوه مفکره بشر است، دسته هائی بزرك از محصلین فلسفه با حرارتی هرچه تمامتر بتحصیل افکار ارسطو میپردازند واگردر کشور آفتاب مرده‌ی که شمار آنان از شمار انگشتان دو دست کمتر است از روی متون عربی با اندیشه های پسر نکوماك (۱۲) آشنا میگردند آنان نخست زبان مادری ارسطو را میآموزند سپس ازروی متون یونانی که از دستبرد زمان غدار بازمانده افکار امام فلاسفه را فرا میگیرند .

تأثیراقلیدس‌هم درریاضیات کمتر ازارسطودرفلسفه نیست والبته تاریخ‌ریاضی گواه صادق بر این مدعا است واگرچه پس از اقلیدس و هندسه مسطحه او هندسه فضائی و رقومی وترسیمی پیدا شد ولی درحقیقت اساس هندسه ومبنای ریاضی‌همان هندسه‌مسطحه است هرچند سطح مستوی بافرض جدید درعالم نیست وچون موضوع بحث تاریخ ریاضی وتکامل آن‌نیست باین مختصراشاره قناعت کرده ومبحثی رادنبال می کنم که‌تعقیب کرده‌ام. ارسطوادواری درتاریخ پیموده که این ادوار با هم‌در کمال تضادبوده‌اند مذهب کشوری که معلم اول درآن میزیسته بت پرستی واعتقاد بخدایان متفرق بوده که برای هریك معبد و موقوفاتی جدا داشتند پدر ومادر این فیلسوف که بعداً خود برای فلاسفه بت گردید بت‌پرست‌بودند وتا عصری که امپراطوری متمدن یونان بپا بود حتی قرنها پس از تسلط رومیها بریونان چون لاتینی‌ها هم بت‌پرست بودند ارسطو فیلسوف بت‌پرستان شناخته میگشت ولی پس ازآنکه مسیحیت درقلمرو کشوررم پیدا شد وکم کم این‌مذهب آسیائی که نقاب‌سوسیالیسم وطرفداری ازبردگان‌وآزردگان بچهره آویخته بود درامپراطوری

---

(۱۰)– Olmympe یکی ازقلل مرتفع سلسله جبال یونان است که بعقیده یونانیان‌جایگاه خدایان بوده وورزش‌هائی که هر چهار سال یك‌مرتبه شروع میشود از قله آن‌کوه آغازمیگردد واین قله ۲۹۸۵ متر ارتفاع دارد

(۱۱) - Parnasse نام یکی از قلل جبال یونان است که معبد خدایـان بوده این قله دوهزار وچهارصد وپنجاه ونه متر ارتفاع دارد .

(۱۲) - Nicomaque پسرارسطواست که‌بنام پدرارسطونامیده شده وارسطوکتاب اخلاق نکوماك‌را برای‌تربیت اونگاشته ، این‌کتاب درعهد عباسی‌ترجمه شد وکتاب اخلاق ابن‌مسکویه که خواجه نصیر آن را به پارسی ترجمه کرده و اخلاق ناصری نامیده از آن‌کتاب استخراج شده بعداً آن ترجمه عصر عباسی از بین رفت ولطفی احمد که رئیس دانشگاه مصر بود مجدداً (الاخلاق عند نیقوماخس) بعربی ترجمه‌کرده است .

خود او برای اینکه یهودهم انجیل‌را بفهمند بزبان آرامی نگاشت ولی بدست شخص ناشناسی باحتمال اغلب زیر نظر متی بزبان یونانی ترجمه شد که جانشین اصل واصل معدوم گشت.

مرقس هم (١٤)- دررم درعهد سلطنت کلود(١٥) انجیل خویش‌را بیونانی نگاشت.

لوقا (١٦) هم انجیل خویش‌را بیونانی نوشته وانجیل اوازدوانجیل دیگر که ذکر شد ادبی تراست واین سه انجیل برای قرب روش وسبك (Evengils synoptiqus) نامیده میشود .

انجیل یوحنا که در آخر سده اول مسیحی برشته تحریر در آمد درافز(١٧) که قسمتی از خاك یونان است نیز نوشته شد .

بهر حال انجیل سبب شد که زبان فلسفه پایدار بماند وکنیسه باحفظ زبان یونانی آثار بزرگترین افراد بشررا برای نوع بشر محفوظ داشت (ص٤٧ لاروس هفت جلدی لغت انجیل)

دسته ای دیگر در خاك شام در حران زیست میکردند که صابئون نامیده شده اند واین کلمه در قرآن مجید دومرتبه ذکر شده این قوم کوچك فریفته فرهنك یونان بودند بقسمی که رجال اساطیری یونان را ازقبیل آغاثاذیمون Agamemnon که پهلوان داستانی همر وازابطال جنك تروامیباشد موردتکریم وتعظیم قرارمیدادند وزبان یونانی را درمدارس خودتدریس میکردند وحران خانه یونانی باخوانده میشد .

اما آیا حرانیان با صابئون عراق یکی هستند یا مقصود قرآن از صابئین غیر از حرانیان است موضوع دقیقی را تشکیل میدهد واینجانب در مقدمهٔ آثارالباقیه بیرونی تحقیقاتی در اینموضوع کرده‌ام وابوریحان هم در مذهب آنها بحث مفیدی دارد که اگر کسی تشنه فهم این مطالب‌است بآن‌سرچشمه هدایت میشود .

بعقیده فرند (Freind) رازی زبان یونانی میدانسته و معلومات طبی وشیمیائی خویش را از اصل کتب یونانی اخذ میکرده و مؤید این عقیده آن است که یکی از کتاب‌هائی رازی بعقیده ابن‌ندیم کتابی است که رازی آنچه ازآثار جالینوس‌راکه حنین‌- بن اسحاق ترجمه نکرده درآنجا یاد آوری کرده (کتاب فی استدارك مابقی من کتب جالینوس‌ممالم‌یذکره حنین) ونیزرازی کتاب شعری داشته بنام (قصیدة‌فی‌العظة‌الیونانیة) والبته کسیکه برحنین بن‌اسحاق که شیخ المترجمین است خرده میگیرد وکتاب هائی از جالینوس بدست می‌آورد که اوترجمه نکرده وخبرنداشته‌لازم دارد که زبان‌یونانی بداند

---

(١٤) . Marc یکی دیگر ازحواریون ونگارنده انجیل مرقس .

(١٥) - Claude یکی از امپراطوران رم که ما اورا گلودیوس می خوانیم و بر خلاف میل سنا باکمك سپاهیان بسلطنت رسید .

(١٦) Luc یکی دیگر ازحواریون نویسنده انجیل لوقا

(١٧) - Ephèse یکی‌از دهایالات یونان .

خلاف مسیحیت ، ارسطو نزد مسلمانان معلم اول وتنها فیلسوف یونانی شناخته شدوعلت این بودکه مذهب اسلام از مذهب مسیح مادی‌تر و بازمین بیشتر از آسمان سرکار دارد وافکار ارسطو بهتر بامبانی اسلام وفق میدهد.

رفائیل نابلوئی ازارسطوترسیم کرده‌درحالی که باندیشه‌فرورفته باانگشت بزمین اشاره میکند یعنی زمین را بشناسید و افلاطون با انگشت بآسمان اشاره میکند یعنی آنجا را باید شناخت

ابن سینا میگوید اگر ارسطو افلاطون را تجلیل نکرده بود من او را شاعری بیشتر نمی دانستم هر چند اینجمله بسی خشن وتند است ولی زبان حال همه فلاسفه‌اسلام همان است که ابن سینا گفته بهمین جهت آثار افلاطن باآنکه بقلم حنین ترجمه گشته محو شد زیرا چنانکه گفتیم افکار افلاطون بعللی که گفتن آن صلاح نیست با اسلام وفق نمیداد ونمونه آن اندیشه‌ها کتاب جمهوریت است ازاینرو طیماوس ونوامیس وجمهوریت و فیدون را ابوریحان دیده بوده است و موارد بسیاری ازآنها نقل میکند ولی بعدا بکلی این کتب محو میشود .

ارسطویکه سوارمیدان فلسفه اسلام شد وفارابی و ابن رشد و ابن سینا هیچکدام با افلاطون کاری نداشته اند ومادرکتب اسلامی با ارسطوی مسلمان مواجه هستیم وفقط تعجب دراین است که ارسطورا طوری مسلمان کردندکه تنها چیزی که کم داشت رسیدن نسب او بیعرب بن قحطان بود !

با این اطوار مختلف که ارسطو در تاریخ بشریت پیموده و فیلسوف بت پرستان ومسیحیان ومسلمانان شناخته شده درهرسه حال دین فلسفه را از دست نداده .

در کتب تواریخ‌اسلامی عدد مترجمین با نام ونشان ایشان وکتابهائی راکه ترجمه کرده‌اند بدقت‌ضبط شده ونیز گفته‌اندکه‌اکثر این کتب‌از یونانی ترجمه شده اما هیچیك از مؤرخین اسلامی ندانسته اند که چرا درمدارس آسیای صغیر یونانی تدریس می‌شده واکثرمترجمین عصر عباسی از کجا وبچه سبب یونانی میدانسته‌اند. من در سالهای قبل وقتی میدیدم‌مسیحیان کتابهائی‌از یونانی ترجمه کرده‌اند باخود میگفتم که آیا درمدارس این قوم یونانی تدریس میگشته وحال‌آنکه مسیحیت با فلسفه یونان روی خوش نشان نداده حتی برخی ازامپراطوران رم شرقی‌چند فیلسوف‌یونانی راکشتند بااین‌حال چگونه مسیحیان یونانی میدانسته اند . دراثر کاوش از مدارك اروپائی‌یافتم که سبب‌بقاء زبان یونانی درمیان مسیحیان این‌نبوده که یونانی زبان فلسفه بوده بلکه از این جهت زبان یونانی باقی ماند که زبان انجیل‌کتاب مذهبی مسیحیان است وبا آنکه مسیح یهودی بوده انجیل اصل عبری ندارد .

نخستین انجیلی که نگاشته شد بقلم متی (۱۳) - یکی از حواریون مسیح است که

---

(۱۳) Mattieu یکی ازحواریون عیسی و نویسنده انجیل‌متی

آلبرت کبیر(۲۰) شاگردان مسیحی ارسطو وفارابی وابن رشد شاگردان مسلمان ارسطو از همه باهوش‌تر است واگرچه فلسفه اوزاده فلسفه یونان است ارج وبهای ابن‌سینا از بسیاری فلاسفه که فلسفه‌ای مستقل داشته‌اند بیشتر است .



(۲۰) - Albert legrand آلبرت کبیر ازفلاسفه اسکولاستیك می باشد و برای ابن سینا فزون از حد احترام قائل بود . ودر موقع تدریس کتب شیخ جامه عربی که زمان بوده مسی‌پوشیده . ۱۲۸۰-۱۱۹۳ .

و نیز قصیده‌ای در مواعظ یونان گفتن موید اینمطلب است .

رازی از آغاز تحصیل در بغداد میزیسته و بغداد شهری بوده که هر کس بـآسانی میتوانسته یونانی‌را ازمسیحیان بیاموزد .

دکتر گرنکوی آلمانی مصحح دائرة‌المعارف عثمانی درحاشیه کتاب جواهر شناسی بیرونی که از نفائس کتب است میگوید چون بیرونی کلمه مالیخولیارا مالنخولیا گفته که صحیح آن‌است یونانی‌میدانسته ولی این‌عقیده صحیح نیست زیرا بیرونی مسلماً یونانی نمیدانسته ودر کتاب الهند درصحت ترجمه قسمتی از کتاب طیماوس‌تردید میکند ومیگوید مترجمین نتوانستند مقصود افلاطون را از کلمه سکمنات برای ما شرح دهند و باین سبب ما هم همان کلمه را بدون فهم معنی و مقصد افلاطون ذکر میکنیم (ص۷) ولی چون زبان سانسکریت میدانسته ترجمه هائیکه در عهد مأمون از سانسکریت شده انتقاد میکند چنانکه فزاری و یعقوب را مورد انتقاد قرارمیدهد . ص ۲۱۱ .

بعلاوه‌رازی درطب روحانی که پل کراوس تازگی بطبع رسانیده مالنخولیا نوشته وبا ملاحظه رساله فهرست مطبوعه دررساله آثارالباقیه اطلاع بیرونی را از کتب رازی میدانیم و اطباء اسلامی هم مالیخولیا را مالنخولیا نیز میگفته اند . ص ۳۰ طب هندی مطبوعه هند .

نهضت علمی اروپا هم بعینه نهضت علمی اسلامی است ودر قرون وسطی اززبان عربی کتب زیادی بلاتین ترجمه گشت ریموند که رئیس اساقفه‌شهر طلیطله است دونفراز علمای مسیحی را امر کرد که نوشته‌های ابن سینا را بلاتینی بر گردانند ص ۳٦۵ ج ۲ تراث الاسلام بقلم آلفرد گیوم .

یعقوب کندی را مأمون در دارالحکمة برای ترجمه دعوت کرد ازاینجادانسته میشود که او زبان خارجی می‌دانسته اما چون کتب فلسفه قسمت زیادی ازسریانی ترجمه شده معلوم نیست یعقوب کنـدی از مترجم یونانـی بوده یا مترجم سریانی ولی بظن قوی از سریانی ترجمه کرده .

اروپا در شناختن ارسطوخود را مدیون ابن‌سینا میداند واگرچه کتب ابن‌رشد نیز ارسطو را باروپا شناساند ولی چند قرن پس از آنکه ترجمه کتب ابن‌سینا دراروپا رواج داشت .

ابن‌سینامردی‌فوق‌العاده باهوش‌بوده ازمیان سن‌توما (۱۸) وسن‌اگوستن(۱۹) و

---

(۱۸)- Taumas d'Aquin ۱۲۷۴-۱۲۲۷ یکی‌ازفلاسفه مشائین‌درقرون وسطی میباشد.

(۱۹)- saint Augustin یکی‌ازفلاسفه‌اسکولاستیك اروپاست واین‌فیلسوف‌با‌بن‌سینا خرده گرفته که عقل فعال را که مدبر جهان طبیعت و بخشنده فکر است غیر از خدا دانسته و بعقیده اگوستن عقل فعال از خدا جدائی ندارد .

آنانکه ازقبول فضیلت دورند بالطبع برده وغلام میباشند مانند زنگیان وترکان .

مردم ترک زبان ایران تصور نکنند که کلمه ترک آنان را نیز شامل میشود ، چه زبان آذربایجان آذری بوده و زبان فارسی که زبان دل وقابل است دقیق ترین ارتعاشات روح را بیان سازد تا سواحل دریای سیاه وماوراء جبال قفقاز میدان گفتگو داشته و از آذربایجان دو شاعر شهیر مانند نظامی گنجهٔ وخاقانی شیروانی برخاسته اند که درعهد آنان درشیروان و گنجه همه مردم فارسی گفتگومیکردند .

زندگی ابن‌سینا همواره مانند دریا مضطرب بود که زمانی بی تلاطم نمیگذرانید ولی درخلال این احوال وقت را غنیمت‌شمرده وکتب جاوید خود را تألیف کرد .

درآغاز شباب شیخ‌الرئیس در دربار نوح بن‌منصور سامانی بطبابت مشغول شد و چون پادشاه سخت رنجور شد و شیخ او را معالجه کردبسیار مورد توجه قرارگرفت کتابخانه سلطنتی در اختیار او گذاشته شد و آنچه شیخ در همه عمرمیدانسته‌همان بود که درآنمدت‌یادگرفته وخود اواین مطلب رانیز گفته است .

محمودغزنوی که مردی جهانگشابود بقصد انقراض سامانیان ببخارا حرکت کرد و بدست او این سلطنت ایرانی برچیده گشت . ابن سینا باغزنویان روی خوش نشان نمیداد با آنکه در دربار آنان هم علم و هنر مقامی رفیع داشت شیخ‌از دربار غزنوی اعراض‌کرده بدربار علی‌بن مأمون خوارزمشاه روی آورد .

باز هم محمود غزنوی بسوی خوارزم حرکت کرد وسلطنت خوارزم رابرچید و شیخ مجبوربترک آن دیار شد این‌باره از خوارزم بسوم گرگان‌حرکت کرد .

قابوس که مردی دانشمند و دانش دوست‌بودم قدم شیخ راگرامی‌داشت وابن‌سینا زمانی در آن شهر آسوده گذرانید درباره اینکه آیا شیخ در گرگان اقامت داشته یا نه میان مؤرخین اختلاف است و اخیراً در قانون مسعودی (۲) دلیلی بدست آوردم که مسلم میدارد شیخ مدتی درگرگان‌اقامت‌گزیده .

ابوریحان میگوید که ابن‌سینا بامر زرین‌گیس دختر شمس‌المعالی مأمور شدکه عرض و طول و گرگان را استخراج کند و روشی را که ابن سینا بکار برده مورد انتقاد بیرونی قرار میگیرد .

بنابراین مسلم میشود که شیخ درگرگان اقامت داشته و گرنه کسی که‌از خوارزم

---

(۲) قانون مسعودی مهمترین‌کتاب ریاضی ابوریحان است و در عصر ناصرالدین شاه در ایران نسخه‌ای وجود داشته و نویسندگان نامه دانشوران در دست داشته‌اند و بعد آن یك نسخه هم از دست‌رفته و دراروپا این‌کتاب‌موجود است‌اخیرا عالم و دانشمند ترکیه‌زکی‌ولیدی توغان قسمتی از آنرا بطبع رسانیده و از سه رساله دیگر بیرونی سه قسمت انتخاب کرده و مجموعا در یك جلد انتشارداده ونمی‌دانم این چه‌سلیقه است که کتب علمی را مثله سازند وچرا دانشمند نامبرده‌یك‌کتاب را کاملاچاپ نکرده است .

نظری بتاریخ زندگی ابن سینا

کودکی که حسین نامیده شد درخانوادهای اسماعیلی که در بخارا زیست میکردند ازمادری که ستاره نام داشت زائیده شد.

اگر لاپلاس معتقد است که ستارگان از آفتاب جدا گشته اند در اینمورد آفتاب از ستاره جدا شد. عبدالله پدر ابن سینا (۱) از اهل بلخ بود که از زادگاه خود بشهر بخارا پایتخت سلاطین سامانی کوچ کرد و بازنی ستاره نام از مردم دهکده افشنه ازدواج کرد و از این وصلت فرخنده آن فرزند شهیر بوجود آورد.

نغمهٔ ناسازگاری که دراین ارکستر شنیده میشود این است که ابن سینا ترک بوده و این ظن ناشی از آنست که امروز جمعی در نقشههای جغرافیائی بخارا را جزء ترکستان ذکر میکنند که بنابراین عقیده ابن سینا ترک میشود.

عقیده مذکور ناشی از جهل بتاریخ وندانستن جغرافیای طبیعی ایران است و اگر امروز بخارا وبلخ جزء حکومت ایران فعلی نیستند لازم نمی آید که نژاد مردم بخارا و بلخ هم عوض شده باشد.

بخارا زادگاه شیخ ازشهرهای خراسان است که امروز ازخاك ایران جدا گشته.

یاقوت درمعجم البلدان حدود خراسان را که ذکر می کند عقیده بلادری که سمرقند وفرغانه را هم جزء خراسان دانسته تخطئه می کند وحد شمالی خراسان را نهر جیحون می شمارد وخوارزم را خارج ازحد خراسان میداند.

معتقدین بعقیده مزبور کتب شیخ را مطالعه نکرده بودند که به بینند حکمت علائی فارسی است و شیخ در فصلی که درطبیعیات ازاحوال بلاد مسکونه گفتگو میکند میگوید عربی درماه اردی بهشت وخرداد به بخارا آمد ومردم ازگرما درستوه بودند و او ازسرما که از این جمله معلوم میشود که در زمان شیخ یعنی تا قرن چهارم هجری ماه های عربی درخراسان اشتهار نداشته وهمچنین شیخ درالهیات شفا میگوید: **(من کان من الناس بعید عن تلقی الفضیلة فهم عبید بالطبع مثل الزنج و الترك)** یعنی

---

(۱) بیرونی در رساله تحدید نهایات اماکن اورا ابوعلی سنوی خوانده و من جزاین مورد جای دیگر ندیدهام که شیخ سنوی خوانده شده باشد.

مقایسه بین علم النفس ارسطو و علم النفس شفا

من در این شهر بزرك که در دامنه البرز گسترده شده ومردمی غافل وخودپسند را درآغوش کشیده هرچه جستجو کردم از کتب ارسطو جزچند جلد منطق بدست نیاوردم که در یك صفحه متن یونانی و مقابل آن درصفحه دیگر ترجمهٔ فرانسه‌اش را چاپ کرده بودند این چند جلد یافتهٔ من یك قسمت شعر و دیگری قسمت خطابه منطق بود که با قسمت شعر ومنطق شفا که هنوز بچاپ نرسیده مطابق کردم وبسیاری ازمطالب مفید را در آن دو کتاب یافتم که درشفا نبود وعقیده‌ام براین شد که ماهم مانند اروپائی ها باید یکدوره کتب ارسطو را از نو بزبان پارسی ترجمه کنیم .

سمع الکیان یاسماع طبیعی و کون وفساد ارسطو هم که دو کتاب ازطبیعیات شفا را تشکیل داده بقلم لطفی احمد که وقتی رئیس دانشگاه مصر وزمانی وزیرخارجه کشور مصر بود ازترجمهٔ فرانسه بعربی گردانیده شده که مکرر باشفا تطبیق کردم ودرشفا چندان مطلب زائدی نیافتم .

بسیارمایل بودم که روانشناسی ارسطورا هم بدست آوردم خوشبختانه موقعی که مشغول طبع کتاب بودم بمقصود خودنائل شدم ودونفر از دانشمندان مصر این کتاب نفیس را از متن فرانسه وانگلیسی که ترجمه یونانی است بعربی ترجمه کرده‌اند .

و نیز کلیات فلسفه ابن رشد که از دیرباز خطی بود و ارنست رنان کتاب را در کتاب ابن رشد مطالعه کرده بچاپ رسیده وبدست آوردم وچون ابن رشد نسبت بارسطو وفادارتر بوده وازروی ترجمه های ثامسطیوس واسکندررا فریدوسی، دوتن مفسر کتب ارسطواقوال ارسطورا نقل کرده برای تشخیص کتاب علم النفس شفا وتعیین ارزش واقعی آن مقایسه دو کتاب باکتاب علم النفس شفانتایج سودمندی داد که بظن اغلب در تاریخ فلسفه عائدکس نگشته وکاملا تازگی دارد .

کتاب دیگری که برای مطالعه آن درقسمت کاری که پیش گرفته‌ام بسیار مفید بود ترجمه علم النفس ارسطو میباشد بقلم افضل الدین کاشی استاد خواجه طوسی که ازترجمه عربی افضل الدین بپارسی ترجمه کرده واین دانشمند دوست داشته بزبان پارسی چیز بنویسد ورباعیاتی هم بس حکیمانه از او بوده است که چاپ شده .

بری رود ودر گرگان نماند چگونه میشود که عرض و طول آن بلد را استخراج کند و استخراج عرض وطول فرع براقامت در آنشهر می باشد وپس ازعزل قابوس ابن‌سینا بقصد یافتن جایگاه امن که چند روز زندگانی را بفراغ بال بگذارند بری حرکت کرد مجدالدوله دیلمی و مادرش باروئی باز شیخ را پذیرفته مجدالدوله گرفتار مالیخولیا شد و شیخ او را علاج بخشید .

ابن سینا رفته رفته در دربار آل بویه پایه‌ای بلند یافت و در عهد شمس‌الدوله بوزارت رسید و بعداً خلع شد و مدتی در اثر سعایت ساعیان در قلعهٔ فردجان محبوس گشت و پس از رهائی از زندان درسفری که از اصفهان بهمدان میآمد در بین راه دچار قولنج شد و باحال نقاهت بهمدان آمده و در جمعه اول رمضان چهارصدو بیست وهشت هجری درسن پنجاه وشش سالگی جهان را بدرود گفت و همدان برای آفتابی مغرب شد که مشرق آن خاك بخارا بود .

ای مرد بزرك ! که برخلاف ایام حیات هزارسال است دور از کشمکشهای سیاسی آسوده در بستر لحد خفته‌ای دراین ده‌قرن پادشاهان جهانگیر و جهانگشا درکشور تو بسیار پیدا شدند و سلطنتهائی یکی پس از دیگری تشکیل دادند وهریك برای اطفاء شهوت خویش مردمی را از دم تیغ گذراند و شهرها را باشك و خون کشید ولی همه آنان محو شدند و اثری از آنان نماند تنها تو بودی که آثارت باقی و پایدار ونامت زینت بخش سرلوحهٔ قرون بود .

زمانی که مرا از تو جدا میسازد هزار سال تمام است که زمانی بس طولانی است ولی از زمانی که میان تو واستادت ارسطو بود کمتر است و همانطورکه تو نقد عمر را در فهم مقصد ارسطو خرج کردی من هم که ازهم نژادان توهستم وبا تو همخون و همزبانم ایام شباب را در فهم مقصود تو تمام کردم وپس از هزارسال که بهترین قسمت شفای تو بزبان بیگانگان بود بزبان مادری تو برگردانیدم .

روزی که شروع بتدریس کتب تو کردم مویم بشب تار و مشك تتار طعنه میزد اکنون درکنار آن شب صبح راستین دمیده وآن مشك کافور گشته باا ینحال آتش شوق سوزان ترشده وهرگز خاموش نمیشود مگرآنکه کانون این آتش که جان کوچك من است خاموش گردد .

این عشق که در سراست مارا   روزی برود که سر نباشد

فهم مقاصدترا کارآسانی میدانستم ولی پس‌ازصرف بیست سال عمر هنوزآنطور که باید وشایدمقاصدترا درك نکرده‌ام .

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول

جانم بسوخت آخر در کسب این فضائل

اول رجوع کند .

مسائلیکه درحقیقت نفس دراین کتاب ذکرشده باآنچه برگسون درفرانسه منادی آن بود تطبیق میشود وموضوعاتی که در حقیقت حس گفته شده مانند تحقیقات درحس لامسه وحس شامه بحد اعجاز است .

امروز دسته‌ای زیادازفلاسفه ویتالیست نامیده میشوند (vitaliste) که معتقدند حیات در بدن از روح پیدا میشود که نامش راکمال گذاشته‌اند (Antéléchie) ودر فصل اول اینکتاب تعریف کمال اول و کمال دوم بتفصیل ازنظرشما خواهدگذشت .

همانطور که گفته شدابن سینا درحقیقت‌طبیب بوده وشهرت او درطب عمده‌مربوط بهوش وافر و استعداد خداداد او بوده معالجه ای که ازخواهرزاده قابوس کرد بحذاقت دریافتکه این جوان عاشق است همانطور معالجه است که پزشك عالیقدر از فروید نام آنرا تداوی روحی گذاشته

ابن سینا مانند فروید یا بعبارت صحیح فروید مانند ابن‌سینا عقیده داشت که علمای نسج شناسی و فیزیولژی انسانرا نمیتوانند تشریح کنند بلکه قسمتهای تشریح ناپذیر انسانی که ضمیر اورا تشکیل میدهد بیشتر ازآنقسمت است که تشریح شده و فقط باید با تجزیه وتحلیل افکار مریض علت ناراحتی او را یافت .

ابن سینا معالجه بابرق رامیدانسته اما چون در آن عصر الکتریسته کشف نشده بود مرضی که باید با برق معالجه‌شوداورا با تماس گرفتن با ماهی رعاده معالجه‌میکردند.

دراقیانوس هند نوعی ماهی موجود است که عربها نام‌آنرا رعاده گذاشته‌اند زیرا این ماهی لرزشی‌در بدن ایجادمیکند. ابن‌سینا درکتاب قانون میگوید اشخاصیکه بضعف اعصاب مبتلا هستند باید این ماهی را در دام زنده گرفت وعصائی بدست آنان دادو سرعصا بربدن‌ماهی گذاشته‌شودلرزشی که‌دربدن آنها پیدامیشود آنانرا شفا خواهد بخشید

امروز با ساختن‌الکتر وشوك ازماهی رعاده مستغنی گشته‌ایم وبدون شك این طرز معالجه ازخصائص طب هندی بوده وگرنه یکنفر ایرانی چه میداند که ماهیهای دریای هند چه خاصیت دارد .

ارسطو برای حس لامسه چهار چیز را بیشتر قابل ادراك نمیدانست که عبارتند از حرارت ، برودت ، رطوبت ، یبوست ابن رشد هم که بفلسفه ارسطو بیشتر ازابن‌سینا وفادار بوده همین چهارچیز را قابل ادراك میدانسته و ابن سینا ثقل ، خفت ،خشونت، وملاست را نیز برمدرکات لمس افزوده .

ارسطو تصور میکرده که لذتی که حس‌ازمحسوس میبرد درخود حس‌است ابن‌سینا این موضوع را تحلیل کوده ومعتقداست‌حس‌لامسه‌وشامه ذائقه درخود حس است‌ولی‌لذت چشم‌وگوش که‌دوعضوحس بینائی‌وشنوائی هستند درخودآنها نیست باین‌معنی که ما وقتی منظرهٔ زیبائی می‌بینیم‌یاآواز دلپسندی می‌شنویم لذتی که در ماپیدا میشود در خود چشم

این کتاب هم برای مقایسه علم‌النفس شفا با افکار ارسطو بی تأثیر نبوده ولی با آنکه در نوع خود ترجمهٔ افضل الدین منحصر بفرد است بدرد امروز نمیخورد زیرا عبارت آن کهنه واز فهم عموم مردم دور است و برای روشن شدن مقصود قسمتی از آن نقل میگردد .

المقالة الثانیه دانای یونان چون پرداخت از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس : هم آنکه نفس را جسم گفت وهم آنکه گفت از ایتلاف تن حادث شده و هم آنکه گفت از قبل مزاج تن خیزد پس گفت بنگریم و بازجوئیم تا نفس یك گوهر است وقوتهای او بسیارند یا در ما نفس‌هاى بسيارند مختلف گوهر .

افضل الدین میخواهد دراینجا دومطلب را ترجمه کند یکی اینکه عقاید حکمارا در حقیقت نفس بیان کند ودیگر اینکه آیا یکنفس درکالبد ما میباشد وقوای گوناگون دارد یانفوس مختلفی در ما موجود است واین مطالب را در ترجمه حاضر بعبارت نو از زیرچشم میگذرانید.

فصل دوم — در یادآوری اقـوال قدما در حقیقت نفس ونقض گفتارایشان . برخی ازقدما نفس را جسم دانسته (سطر ۱۷ صفحه ۱۰) برخی دیگر از ایشان براین شده‌اند که نفس تالیف ونسبتی بین عناصر است (سطرسوم و چهارم صفحه ۱۷) فصـل‌هشتم. آراء مشهور در ذات نفس وافعال آن مختلف است یکی این است که گفته‌اند ذات نفس یك چیز است وتمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد .

با مقایسه این دو ترجمه معلوم میگردد که کدام یك روشنتر است .

از تمام قسمتهای ترجمه افضل‌الدین بعیدتر ازفهم جملهٔ (مختلف گوهر) است که‌در اصل گوهر مختلف بوده واضافه مقلوب است مانند سرخ گل ومهتاب شب که ازچند تن یکی متوجه این جمله نمیشود و باید فاء کلمه مختلف را سکون دهند وحال آنکه من خود ازاکثرمردم شنیده‌ام که بکسر فاء میخوانند .

کتاب علمی بایـد بعبارت روشن نوشته شود تـا براشکال مطلب اشکال عبـارت افزوده نگردد .

علم‌النفس شفا درحقیقت دنباله کتاب قـانون است وفن اولیه ابن سینا که در تمام ادوار زندگی آنرا تمرین وممارست کرده طب بوده از اینرواین کتاب از تمام کتابهای شفا کاملتر است علم‌النفس ارسطو نهالی بوده که دراثرفکر عمیق ابن‌سینا آن‌نهال را در این کتاب درختی تناورمیبینیم وپس ازگذشتن ده قرن تمام امروز که این کتاب‌ازنظرشما میگذرد کتابی نو وعصری است وچون مقالهٔسوم آن که وارد بحث رنك ونورومسائل [illegible] شده بود مانند سماع طبیعی فقط جنبه تاریخی داشت وبدرد امروز نمیخورد من دراین ترجمه آن مقاله را حذف کردم واگر کسی مایل‌است آن مقاله را هم بداندبترجمه

شده حس می گردد.

خلاصه ، فلسفهٔ دکارت قسمتی ازعلم‌النفس شفا میباشد که تغییروتبدیل یافته.

ابن‌سینا یك موضوع کوچك را که در کتاب ارسطو میدیده باندازه‌ای بـر آن تفریع میکند وشرح وبسط می دهد که بکلی چیز دیگرمیشود از اینرو ابن‌سینا را می تـوان فیلسوف گفت زیـرا عقاید خاصه بسیار دارد ولی ابن‌رشد را بـا همه دقت نمی توان فیلسوف گفت .

فارابی‌هم در طرز فکر با بن رشد شبیه است بسیار خشك و جامد ومقلد بوده و فقط رسائل‌خویش را به بیان گفته های ارسطو اختصاص‌داده در رساله عقل که ازبهترین وسائل اواست میشمارد که ارسطودر چند جا وچند کتاب نام عقل را برده ودر هر کدام چه مقصودی از این نام داشته !.

ابن‌سینا یك ایرانی کامل بوده خاصیت نژاد فارسی را که تطور فکر ووسعت‌خیال باشد کاملا دارا بوده .

بنا بر این ما اگر فلسفه ابن‌سینا را گاهی آمیخته با افلاطون جدید وزمانی آکنده از افکاراو ببینیم نباید توقع داشته باشیم که‌چرا از دائره افکار ارسطو پا بیرون گذاشته

اروپائی‌ها ابن رشد را مفسر مورد اطمینان قرار داده‌اند . و در این لقب تعریضی با بن‌سینا می باشد که در تفسیر کتاب ارسطو مورد اطمینان نیست •

من‌هم این معنی را تصدیق میکنم که افکار ابن سینا با افکار ارسطو بسیار فـرق دارد ولی فیلسوف ملزم بپیروی از یك فلسفه خاصی نیست .



و گوش بلکه درجان خود از آن منظره دلفریب و آن آواز بهره‌مند میشویم .

وحال آنکه از سه محسوس دیگر نفس لذت می برد اما ظرف لذت خود آن حواس است واین تحقیق دقیق شایان آفرین است .

ابن سینا در پایان فصل اول مقاله اول کتاب حاضر اشاره‌ای بتجرد نفس میکند باین عبارت (باید انسان تصور کند که آیا دفعته بطور کامل آفریده شده بکلی چشم اواز مشاهده اشیاء خارجی محجوب است ودر هوائی پائین میرود که فشار هوا باو صدمه نمیزند تا محتاج بلمس شود بچیزی هم برخورد نمیکند وچیزی را هم احساس نمیکند سپس انسان باید تأمل کند که آیا در این حالت خود او برای اوثابت است درحالیکه هیچیك ازاعضاء ظاهری وباطنی وقلب ودماغ وهیچیك از موجودات خارجی برای او ثابت نیست وفقط خود را حس میکند بی آنکه عرض وطول وعمقی برای خود قائل شود واگرهم دراین حالت دستی یاعضوی تخیل میکند جزء ذات خود تصور نمیکند بنا بر این انسان برای خودظاهر است بی آنکه در این حضور ببدن نیازمند باشد .

دکارت هم همین دلیل را از ابن سینا گرفته ومی گوید (آنگاه با دقت مطالعه کردم چه هستم ودیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقا تن ندارم وجهان که من در آنجا باشم موجود نیست .

اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیل درحقیقت چیزهای دیگررا دارم ببراهت ویقین نتیجه میدهد که من موجودم ازاین روددانستم که من جوهری هستم که ماهیت یا طبع اوفقط فکرداشتن است وهستی او محتاج بمکان وقائم بچیزی مادی نیست وبنا براین انسان یعنی روح (نفس) که بواسطه اوآنچه هستم هستم کاملا از تنم متمایز است بلکه شناختن اواز تن آسان تراست واگر هم تن نمی بود همان بود که هست.)

نقل از ترجمه فروغی

ایندوقسمت معلوم میسازد که دکارت عبارت شفارا کمی تغییر داده وپوشیده نماند این دلیل در روانشناسی ارسطو نیست واز خصائص علم النفس شفا میباشد.

دکارت برای احساسات انسان قائل است که کیفیات محسوسه همان طور که ادراك می‌شود در خارج وجودندارد وممکن است حواس ما آنکیفیات را باینصورت که درك می‌شود درآورده باشد یعنی معلوم نیست قند همین‌طور که من آن را شیرین تصور می کنم در خارج هم همین‌طور باشد .

ابن سینا پیش ازدکارت بچند قرن این حقیقت راکاملتر شرح داده ومی گوید.

(شرط چیزیکه محسوس بالذات است این نیست که ما آنرا بدون انفعال از ناحیه آن احساس کنیم زیرا چیزیکه گرم است مادام که تولید حرارت نکند حس نمی‌شود ودر حقیقت کیفیتی که درمحسوس است احساس نمیگردد بلکه آنچه از محسوس در حاسه احداث

شفا آن موضوعات ذکر نشده . همچنین ابن‌سینا معتقد بوده که جسم برای سنگینی که دارد سقوط میکند وحال آنکه پیش از اوثابت بن‌قره بجاذبه اعتقاد داشته ومی‌گفته‌است اگر زمین را بدونیم کنند وآن‌دو نیم‌را بشرق وغرب برند ورها سازند این دونیم حرکت کرده ودر میانه جو بهم خواهند رسید .

ابن سینا زمین را ساکن میدانسته ودلیل آورده که اگر زمین حرکت کند سنگی را که از لب دیوار بزمین پرتاب کنیم کمی آن طرف‌تر خواهدافتاد ومرغی که میخواهد بدرختی نشیند کمی آن سوترخواهدنشست زیرا درخت از نزدآن مرغ حرکت کرده وآن‌سوتر رفته و حال آنکه ابوسعید سجزی نوعی اسطرلاب ساخته بود که بیرونی در کتاب (الاستیعاب‌فی معرفةالاسطرلاب)می گوید بادیدن‌آن شخص‌یقین پیدامیکند که جز بحرکت زمین نمی توان قانع شد و فقط از مثل بیرونی کسی تعجب میکنم که چرا این آلت عجیب را توصیف نکرده که آیندگان که از دیدن آن محروم مانده‌اند بتوانند این‌حقیقت را تصور کنند .

ابن سینا در کتب ریاضی شفااز ظل وظل تمام وقطرظل و قطر ظل تمام بحثی نکرده واز این کشف بزرك که مولود فکرریاضی ابوالوفای بوزجانی است و قدرتی تمام بعلم مثلثات مسطحه وکروی بخشیده خبری نداشته .

بدلائل مهمی که در تاریخ ریاضی داریم یونانیان در مثلثات جزجیب وجیب تمام خط دیگری تصور نمیکردند و کتاب مجسطی وکتب ریاضی آنان که در دست است مؤید این عقیده است ولی ابوالوفای بوزجانی چهارخط مذکور را بر آن دوخط افزوده و البته نزد آشنایان بعلوم ریاضی مسلم است که این چهار خط چه قدرتی بعلم مثلثات داده است .

یکی ازشاهکار های علمی که درعصرما نگاشته‌شده تاریخ‌ریاضی غلامحسین‌مصاحب است که جبر خیام را بضمیمه آن تاریخ باترجمه پارسی دانشمند مزبور انتشار داده و و راجع به ترقی مثلثات وارزش فکر بوزجانی بحث مفیدی در بسط و تکمیل مثلثات آنکتاب دیده میشود .

نصیرالدین طوسی کتابی درمثلثات دارد که از افتخارات نژاد ایرانی است‌واین کتاب راسلطان عبدالحمید دراستانبول بطبع رسانید ودرآن کتاب علامه طوسی‌میگوید بدون‌شك چهارخط مثلثاتی‌مذکور ازابوالوفای بوزجانی است .

---

(۱) ابوالوفای بوزجانی یکی از وزراء آل بویه است و ابوحیان توحیدی کتاب الامتاع‌و المؤانسه را باو اهداءکرده وکتاب مزبور که بیش از هزارصال پیش نگاشته‌شده و نویسنده نیشابوری بوده است دو نفر اساتید دانشگاه مصر آنرا اصلاح کرده‌اند و پل‌کراوس آلمانی آن دواستادادبیات عرب را انتقاد کرده وبا توجه باین انتقادات هوش اروپائی وپشت کار دیده می شود که چه اندازه است .

مدارك كتاب شفا

ابن‌سینا متجاوز از دوهزارجلد کتاب که بیشتر آن ترجمه بوده‌در دسترس داشته و کتاب شفا مجموعه‌آن آثار است.

فارابی، کندی، عیسی‌بن زرعه، یحیی‌بن‌عدی، اخوان‌الصفا رویهم رفته بیش ازپانصد رساله داشته‌اندکه تمام در دسترس ابن‌سینا بوده وبرای‌آنکه بتوان مدارك شفا را دقیق تر بدست آورد باید همه رسائلی راکه مترجمین عصرعباسی که از سی تن متجاوزند ازفهرست ابن‌الندیم وتاریخ‌الحکماء قفطی بدست‌آوردو کتبی‌راهم که برخی از فضلای قرن‌سوم وچهارم نگاشته‌اند برآن افزود تا بتوان بطور تقریب گفت‌که شفا خلاصه‌ٔ چندکتاب ورساله است .

اینجانب تمام‌کتب ترجمه را برای‌کمی وقت نتوانستم جمع بزنم که چه مقداراست واینکه مدارك شفا را دوهزار جلد حدس‌زدم در ذهن خود کتب ورسائل مترجم را جمع زدم وتصور میکنم از دوهزار جلد بیشتر کتاب ورساله از نظر ابن‌سینا گذشته.

انشاء این‌کتب ورسائل‌که‌هر کدام به‌اسلوبی خاص نگاشته شده بود کار آسانی نبوده‌وابن‌سینا با نوشتن شفامارا ازمطالعه دفاتر پراکنده ورسائل‌متفرق بی نیازساخته.

با آنکه نویسنده شفا مائل بوده همه معلومات فلسفی عصر خویش‌را فرا گیرد و وآنچه راکه ازحکمای یونان واسکندریه رسیده دریك دوره کتاب‌گردآوردکاملا باین مقصود نائل نگشته وعلت این‌عدم موفقیت آن‌استکه بیش‌از اختراع چاپ ازهر کتابی‌چند نسخه بیشتر در دست نبوده که ای بسا یك مردجوینده‌که بضاعت مالی‌هم داشته عمری‌را درآرزوی کتابی می گذرانیده ونمی‌یافت . بعلت مذ کور بسیاری از کتب معدوم گشته‌وجز نامی ازآنها باقی نمانده مانند بسیاری‌ازرسائل کندی وبرخی از کتابهای ابن‌سینا مثلا وزن مخصوص اجسام راکه ارشمیدس کاشف آن است ورازی و بیرونی از نو بسیاری از جواهر وفلزاترا سنجیده ووزن‌آنرا تعیین کرده بودند در کتاب‌شفا اثری از آن‌نیست.

همچنین آینه‌های مقعرکه ارشمیدس نیز سازنده‌آن است و کشتی های مهاجمین‌را باآن وسیله در میان دریا سوزانید در شفالازم بوده که ذکرشود وحال‌آنکه ابن هیثم درآینه‌های محدب ومقعر رسائلی نوشته .

بنی موسی‌بن‌شاکر در مکانیك کتابی نوشته اند که حاوی مسائل مهمه است. و در

مقام علمی فروغی و خدمت او بفلسفه

ازبرای یك كشور سبب افتخار است كه زمامداران آن دانشمند واهل علم و ادب باشند بدینجهت با فساد دستگاه حاكمه اگر یك تن هم بنور علم روشن شده باشد باز وجود او مغتنم است .

محمدعلی فروغی در حجر پدری ادیب تربیت شد و از كودكی باشعر وادب آشنا گشت. قاجاربه شعروادب را دوست میداشتند ولی بیشترازاین حد را نمی فهمیدند چیست ازاینروشعرای زیاد دردربارآنان تربیت شد ولی علمائی دیده نشد.

علیمحمد اصفهانی پدر نجم‌الدوله كه نزد اهل دانش غیاث الدین جمشید دوم لقب یافته وبیشك مخترع لگاریتم وازعلمای ریاضی محسوب میگردد دردربارمورد توجه نبود فقط اعتضاد السلطنه وزیر علوم ازاو تعهد میكرد و نزد او درس میخواند ولی قاآنی و یغما دوشاعر مفسد وفاسد در دربارمنزلتی رفیع داشتند .

بادرنظر گرفتن شرائط زمانی ومكانی فروغی هم درادبیات بیشترو وارد بودتاعلوم منتها بزبان فرانسه آشنا بود وبرای هوش ذاتی كه داشت برخلاف سائراد با ازخطه ادب وعالم الفاظ پا بیرون گذاشت وباعلوم آشناشد وازعلوم عصری وفلسفه نصیبی یافت. عمده شاهكار فروغی سه جلد كتاب بنام سیرحكمت در اروپا میباشدكه فقط یك قسمت از جلد اول كه گفتار در روش راه بردن عقل باشد ترجمه است و بقیه گردآورده خود اوست .

قسمتی از آن كتاب كه ترجمه میباشد بسیار زیبا وكامل است ومن این ترجمه را - با متن فرانسه آن تطبیق كرده هیچ جمله ای اسقاط نشده بود وعجبتر این است كه با وفاداری باصل، اسلوب كتاب فارسی است. نویسنده مزبور بزبان‌فارسی خدمت كرده و اگر اغلاطی دركتابهایش مشاهده میشود درمقابل خدمتهای علمی او بسیارناچیز وقابل چشم پوشی‌است‌وهمانطور كه گفته شد ترجمه حكمت دكارت خالی ازعیب است‌وازشاهكار های ترجمه ونثرفارسی است ولی درحواشی كتاب خودآنمرحوم مطالبی نوشته كه گواهی صادق است براینكه در فلسفه زیاد عمیق نبوده مثلا دكارت میگوید (در این باب پیرو عقیده اجماعی حكماهستم كه میگویند كمی وبیشی دراعراض‌است ودرهرنوع ازموجودات

ابن سینا در فصل دوم مقاله سوم علم النفس شفا که در نور بحث کرده میگوید شعاع درجسم مقابل دفعتاً حادث می گردد وچون از چیزی که بالا تراست حادث میشود توهم میگردد که شعاع از بالا بپائین فرود می آید وعقیده دائر بحرکت شعاع را در این فصل باطل میسازد .

ابن‌هیثم در کتاب مناظر که کمال الدین پارسی تلخیص کرده دلائلی برای حرکت نور آورده ابن سینا برای شعاع خورشید حرارت قائل نبوده ودرفصلی که ازاحوال بلاد مسکونه گفتگو می کند (ص ۲۵۷ طبیعیات) می گوید (شعاع شمس جسم یا نیروئی که از آفتاب بزمین منتقل شود نیست بلکه شعاع چیزی است در جسم مقابل قابل ضوء بشرط آنکه جسم شفاف متوسط گردد ودراین حال شعاع آنا حدوث می یابد وجسم قابل برای حرارت چون مضئی شود گرم میگردد وهراندازه که اضائه شدید تر باشد حرارت اشتداد می یابد) ولی ابن‌هیثم برای خود آفتاب حرارت ذاتی قائل بوده وابن‌سینا دراین مطالب درست از ارسطو تقلید کرده و درفصلی که ارسطو از مرئی سخن میگوید همین عقاید را اظهارداشته ولی ابن هیثم بمسائل جدیدی نائل گشته

ابن‌سینا برای آتش زیرملك قمرمکانی قائل بوده که این آتش بافلك قمر مماس است وکره آتش‌روی کره هوا قرار دارد که فلك آتش‌نامیده میشود وعلت اعتقاد این‌فرضیه عجیب آن‌است که شهب ونیازك که ما آنهارا درآسمان محترق می بینیم به عقیده قدماء بخارات متصاعد اززمین بودند که‌چون بفلك آتش‌رسیدندآتش می گرفتند ولی ابوریحان منکر کره‌آتش است . ص ۳۰۰ ترجمه آثارالباقیه



روح لفظی است مشترك که گاهی بنفس اطلاق میشود وگاهی به بخاری که ازقلب بدماغ متصاعد میگردد برای روشن شدن مقصود بفصل هشتم مقاله چهارم رجوع کنید .

اینکه فروغی میگوید مقصود ازکلمه روح نفس مجرد نیست درست است ولی چون ازمعنای فلسفی دوم اطلاع نداشته ازپیش خود افزوده که ذرات صغیری ازخون است که بنابفرض دکارت بعضلات میرسد واعصاب را مجوف دانسته وحامل آن ذرات تصور کرده و حال اینکه دکارت بصراحت میگوید که روح حیوانی به نسیمی بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی وحدیدی میماند واز کجای این جمله ذرات فهمیده میشود ونسیم بسیارلطیف همان روح بخاری متولد درقلب است واعصاب را ابن سینا پیش ازدکارت دو قسم کرده است اعصاب مجوف و اعصاب مصمت و بجزد وعصب چشم تمام اعصاب را شیخ مصمت میداند .

در ترجمه سماع طبیعی دانشمند نامبرده اشتباهاتی بزرك دارد وباهمهٔ این اشتباهات باید بمقام علمی فروغی سر تعظیم فرود آورد زیرا یك نخست وزیر که اوقات فراغت خود را باید درقمار وخمر وخمار بگذارند بعلم پرداخته

البته کسی که کار می کند اشتباه هم کم و زیاد دارد ولی درروانشناسی شفا که نتیجه بیست سال تحصیل وتدریس است امید است که کمتر بتواند کسی اشتباهی بگیرد .

خدمتی راکه با تنگدستی انجام دادم از خدمت فروغی با بن سینا صادقانه تر است و در مقابل پشیزی هم از دولت توقع ندارم و نه تنها از بیست سال کار سودی مادی عائدم نگشته بلکه ثروت پدری را هم دراین راه خرج کردم . در قمار عشق ایدل کی بود پشیمانی .

تنها چیزی که خاطرم را ناراحت می کند وگاهگاهی موجب افسردگی می شود این است که عمرمن برای کسب نان مانند چراغ روز بیهوده می سوزد من که می توانستم باین کشور خدمت علمی کنم چرا باید وقتم درکارهای کوچك تلف شود .



صورت یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد) .

فقید سعید در حاشیه اینقسمت نگاشته است

(صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیزوصورت و ماده که جوهرند محل اعراضند واعراض شخصیت افرادرامحقق میسازند) حاشیه مزبورحاکی است که بگفته‌دکارت توجهی نگشته‌زیرادکارت این‌قضیه را ازارسطو بعاریت گرفته که شدت وضعف دراعراضند و جوهر قابل شدت وضعف نیست یعنی میتوان گفت این عاج ازآن‌عاج سفیدتر واین سیب ازآن سیب سرخ‌تراست ولی نمیتوان گفت این‌عاج ازآن عاج عاج‌تراست واین‌سیب‌ازآن‌سیب سیب‌تر‌است زیرادرحقیقت ذات افراد با هم اختلاف ندارند زنگی ورومی درهوش ، در دویدن ، در رنگ باهم متفاوتند ولی در انسانیت که ذات‌آنها است بی تفاوت می باشند .

ازاینجاست که ارسطو بحرکت درجوهرقائل‌نیست وحق هم بااوست‌اکنون بحاشیه مزبور بنگرید‌ودر معنای آن تفکر کنید‌که از د و قسمت تشکیل میشود .

۱ (صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل‌ماده استعمال شده یعنی حقیقت هرچیز) اینقسمت کاملا صحیح‌است وبا اصل مطلب مربوط است و پیش از این حاشیه لزومی نداشت .

۲ (صورت و ماده که جوهرند محل‌اعراضند واعراش شخصیت افراد را محقق میسازند).

قسمت دوم بکلی زائد و غلط است زیرا شخصیت افراد باعراض نیست و صحبت از مبحث تشخص نیست و تشخص هر چیز هم بوجود اوست و هیچ حکیمی چنین سخن نگفته که شئی باید بعرض تشخص یابد بلکه امر بعکس است تشخص عرض به تشخص موضوع آنست و این قبیل موضوعات کاملا نزد اهل فن آشکار میکنندکه تا چه اندازه فاضل مزبور ازفلسفه مطلع بوده .

دکارت میگوید ازهمه مهمتردرمیان همه این امورحدوث روح حیوانی است‌که به نسیم بسیارلطیف یا شعله بسیار صافی وحدیدی میماند که دائما بفراوانی بقلب و دماغ بالا میرود ازآنجا بوسیله اعصاب‌بعضلات میرسد .

فاضل مزبوردرحاشیه‌نوشته (Eesprits Animaux) لفظ روح دراینجا بمعنائی که متبادر بذهن است استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری ازخون است‌که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت‌آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصورکرده زیراکه دکارت بجزنفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده).

فاضل‌مزبورچون اصطلاح حکمارا در روح نمیدانسته باروشن بودن مقصوددکارت این حاشیه نا درست را ترتیب داده .

اشتباهی که در این قسمت شده آن است که علم النفس را دانشمند مزبور تصور کرده قدماء جزء فلسفه اولی میشمردند وحال آنکه علم النفس را اززمان ارسطوگرفته تا این اواخرهمه حکماجزء طبیعیات میدانستند باین سبب ازعلم النفس درطبیعیات بحث میشد که نفس محرك حیوان است و حرکت هم مادی است باین جهة علم النفس جزء طبیعیات قرار گرفته .

ابن سینا این مطلب را درفصل اول مقاله اول کتاب حاضر کاملا شرح داده ودرآنجائی که میگوید در بیان حقیقت نفس از نظری که نفس است در حاشیه آن قسمت نوشته‌ام : (یعنی اگر نفس را علاقه ببدن نبود بحث از آن ربطی با علوم طبیعی نداشت واز نظر علاقه آن ببدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبعیات محسوب میشود چنانکه کتابی راکه در دست دارید ششمین کتاب ازطبعیات شفا میباشد .)

دانشمند مذکور در قسمت کلی وجزئی گفته است : « همچنین منطقی ها در هر کلی دوصفت تشخیص داده‌اند یکی مفهوم ودیگری مصداق . مفهوم عبارت‌است از مجموع صفات‌مشترکی که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند (جسم ونامی وحساس وناطق) که مفهوم انسان هستند ــ مصداق بافرادی گفته میشود که میتوانند تحت عنوان آن کلی قرار بگیرد چنانکه پرویز و تقی و ایرانی واروپائی ... بالجمله تمام افراد بشر مصداقهای (انسان) میباشد زیرا این لفظ بهمه آنها اطلاق میشود »

این اشکال بر این تعریف وارداست که منطقی‌ها برای کلی مصداق قائل نیستند و فقط تعریف کلی اینست که اگر فرض صدق مفهومی بر افراد کثیر ممتنع نباشد آن مفهوم کلی است بی آنکه مصداق درخارج داشته باشد و شمس کلی است باآنکه در خارج یك فرد بیشتر ندارد ولی چون میتوان شموس دیگری تصور کرد لذا شمس کلی دانسته شده ازاینجاست که جلال الدین رومی دروصف شمس تبریزی میگوید که فرق تو با شمس آسمان این است که برای او در ذهن میتوان افراد مشابه وهمانند تصور کرد ولی برای تو در ذهن هم نمی‌توان شبهی تصور کرد وتا کسی معنی کلی و تعریفات منطقی ها نداند از فهم مقصود مولوی معذور است .

شمس درخارج اگرچه هست فرد	میتوان شمس دگر تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر	نبودش درذهن ودرخارج نظیر

هم چنین دانشمند نامبرده در تعریف جنس میگوید (جنس کلی است که حقیقت کلی دیگر را متضمن است مانند حیوان که شیر یا سگ یا انسان را دربر دارد و نوع کلی است که در ضمن حقیقت دیگر مندرج است چون شیر یا سگ یا انسان نسبت بحیوان) ص ۲۲۲ باین تعریف اشکال وارد است زیرا صرف اینکه یك مفهومی ازمفهوم دیگر وسیعتر باشد وآن مفهوم رادربر بگیرد جنس بر آن گفته نخواهد شد .

انتقاد بکتاب روانشناسی آقای دکتر سیاسی

درتشکیلات فرهنگ ایران کمتر اتفاق میافتد که کتاب مفیدی نگاشته شود و عمده مقصود از تألیفات استفاده‌های مادی است که برخی از افراد نابکار و فاسد خودرا بر فرهنگ تحمیل کرده و مهملاتی باسم کتاب مینویسند اینجانب که در کنار آن بسبط عریض وطویل قرار گرفته ام عالم را از عالم‌نما فرق میگذارم و چون بفرا گرفتن برخی از رشته های علوم اشتیاق روز افزون دارم و برای شفای از درد جهل ، که مردم دیگر هم سخت گرفتار ولی توجهی بدرد ندارند ، هر گاه میبینم که کتابی نوشته شده که موجب تباه ساختن عمر جوانان میشود افسرده میکردم و هر وقت مینگرم استادی که درحقیقت استاد است نه اینکه پایه استادی داشته باشد دست به تیغ قلم آخته و بـا اهریمن نادانی بجهالت پرداخته خرسند میشوم .

کتاب روانشناسی دکتر سیاسی یکی از کتب مفیده است که با همه روانی عبارت وسادگی تعبیر شامل مطالب دقیق است و از همه آن مباحث مبحثی که از غریزه گفتگو می کند عمیق تر است واکثر آن مطالب در کتاب شفا کاملتر بحث کشته والبته خوانندگان کتاب علم النفس شفا اگر قبلا آن کتاب را از نظر بگذرانند برای فهم مقاصد عالی ابن-سینا آماده‌تر میشوند

در روانشناسی دکتر سیاسی از فلسفه ومنطق ارسطو قسمت هائی بکار برده شده که خالی از تأمل نیست

مثلا دانشمند نامبرده درفصل اول کتاب میگوید (حکمای غربی و شرقی مـانند افلاطون وارسطو وسنت توماداکن وابوعلی سینا وملاصدرای شیرازی و بسوئه همین نظر را داشته و نفس را باین اعتبار که جوهریست مجرد و ممتاز از بدن و از آثار خود مطالعه کرده‌اند

لیکن چنانچه از نفس معنی اول را بخواهیم و همان‌گونه که عالم فیزیك بچه چیزی و ماهیت ماده کار ندارد بلکه فقط بتحقیق آثار وخواص آن می‌پردازد ما نیز بتحقیق بحث کیفیت نفسانی اکتفا کنیم علم النفس از قلمرو وفلسفه اولی خارج شده درزمره سایر علوم جای خواهد گرفت) .

مشکلات ترجمه کتاب

انسان گاهی بدون تامل کاری میکند که کارهائی از آن کار برای او پیدامیشود و نمیتواند نیم راه از راه رفته برگردد ولی با خود می‌گوید ایکاش آن کار اول را نکرده بودم .

من در دوازده سال قبل که تازه از خواندن کتابهای فلسفی فارغ شده بودم بعلتی که درمقدمه سابق نوشته‌ام مجبور شدم علم النفس شفارا بدقت مطالعه کنم .

چند سال که از ترجمه وانتشار کتاب گذشت و مطالعاتم بیشتر شد کارخودرا ناقص یافته و اخلاقاً ملزم شدم که آن ترجمه را تکمیل کنم تا از من کار ناقص باقی نماند و کاری کنم که این ترجمه حد اقل باترجمه آثار الباقیه که پنجسال عمر در آن صرف شد عدیل وقرین باشد .

دوستان من همه میدانند که علت اقدام بطبع دوم کتاب همین بود که بی غل وغش و بی‌رودر بایستی درمعرض اطلاع عامه گذاشتم .

در آن عصر که من بترجمه اول این کتاب پرداخته بودم بسیاری از کتب که امروز بچاپ رسیده در دسترس نبود در تهران تنها یك نسخه از معتبر وجود داشت که ادیب پیشاوری درمدرسه سبزواراز روی نسخه‌ای دیگر نوشته بودواین کتاب بیکی از نمایندگان مجلس تعلق داشت که کتاب نزد او غریب بود و نمیشد از آن کتاب استفاده کامل کرد یك نسخه هم از مناظرابن هیثم وجود داشت. مباحث المشرقیه و بسیاری از کتب دیگر اصولا وجود داشت .

کم کم بهترین کتب فلسفه و ریاضی اسلامی در حیدر آباد هندیکی پس ازدیگری بچاپ رسید که میتوان با ثمن بخس آن گنجینه های حکمت را بدست آورد وبافراغ بال بمطالعه پرداخت .

خدمتی راکه این جمعیت که مؤسس آن نظام حیدرآباد است بفرهنگ اسلامی کرده پس ازخدمت بنی عباس که باافتتاح دارالحکمه آثار یونانیان را انتشار دادند دردرجه دوم محسوب است و مطبوعات هندنوعا کتب علمی است برعکس مطبوعات مصر که اکثر جنبه تاریخی و ادبی دارد و ازمطالعه آن چیزی عاید کس نمیشود .

مثلا اروپائی و ایرانی هردو کلی هستند که هر یك افرادی دارد وتحت مفهوم نژاد سفید کـه کلی دیگر است منـدرج میباشد معـذالك نه نژاد سفید جنس است نـه اروپائی و ایرانی نوع وشرط اساسی در تعریف جنس و نوع آن است که جنس بافراد کثیر مختلف الحقیقه در جـواب ماهـو (چیست آن) و نـوع برافراد متفق الحقیقه در جواب ماهو گفته شود و چـون از ذات سؤال میشود ذاتیـات در جواب گفته میشود نه عرضیات ـ بنابراین وقتی بپرسیم اروپائی و ایرانی چیستند نمیتوان گفت نژادسفیدند بلکه گفته میشود انسان میباشد پس انسان نوع است وهرگاه بپرسید انسان‌وشیرواسب چیستند نمیتوان گفت شاغل‌مکان میباشندیامیتوانند راه بروند بلکه باید گفته شود حیوان میباشدبنابراین‌جنس ونوع وفصل هرسه ذاتی‌هستند وعرض عام وعرض خاص عرضی ودر تعریف‌جنس‌وفصل‌مادام که‌ذاتی بودن مفهومی که‌درقبال‌سؤال‌جواب‌داده شده شرط نشودبا عرض‌عام‌وخاص اشتباه میگردد. این بود نمونه‌ای ازاشکالات‌وارده بر کتاب روان‌شناسی آقای دکتر سیاسی .



بمرئی نیست .

این قضیهٔ هندسی را درحاشیه کتاب شرح داده‌ام .

(یعنی اگر مرئی مادر نقطه‌ای ازسطح باشد وما برفراز مناره ای رویم ومسافت ما بین جایگاه‌ها و مرئی صدمتر باشد لازم نمیآید که اگرما این مناره را صد متر دیگر ارتفاع دهیم و بیننده برفراز آن شود مسافت بین رأی و مرئی دو بست متر بشود پس نسبت ارتفاع بارتفاع مثل نسبت مرئی برائی نیست بلکه هراندازه ارتفاع بیشتر باشد مرئی کمترمیشود).

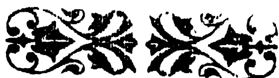
پس از طرح این مقدمات میگوئیم صحیح این است که نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت رائی بمرئی نیست زیرا در هر دو حال که ما بـر فراز مناره صد متری ودویست متری بایستیم فرض این است که یك مرئی را مشغول دیدن هستیم ودلیل ما هم این است که اگر میان ما و مرئی درحال اولی صد متر بود درحال دوم دویست متر نمیشود بلکه از دویست متر کمتر میگردد پس نسبت دراینجـا نسبت معکوس است بنا براین مرئی در هر دوحال تغییر میکند بلکه یك مرئی ثابت است بنابراین نسبت مرئی بمرئی خالی از معنی است وصحیح نسبت رائی بمرئی است .

این بود شرح تصحیح یکی از کلمات و نتیجهٔ دقت و کنجکاوی درمعنی یابی وفهم مقصود و اگر نظائر علامه قزوینی باین قبیل نسخه بدل ها برخورد میکردند فقط ذیل صفحه مینوشتند کذا فی الاصل ودر پشت کتابهم با حروف درشت مینوشتند بتصحیح وتحشیه علامه این کتاب مستطاب بزیور طبع درآمد و با چند نسخه قدیمی و نسخهٔ بخط مؤلف تطبیق شد و چون اینجانب علامه نیستم بلکه معلم میباشم نـاچار میگردم که مقصود را بدانم نه نسخه بدل جمع کنم

مطلبی راکه نباید فراموش کنم واز باب سپاسگذاری برخود واجب میدانم که‌در اینجا ذکر شود بذل‌مساعدت و انتقاداتی است که مدرس عالیمقام فلسفه ضیاء الدین دری فرمودند که مدت زیادی از وقت گرانبهای‌خویش را درانتقاد ترجمه اول صرف کرده و چند جمله ای ازکتاب را که ساقط شده بود تذکر دادند و در چند جا انتقاد نوشته‌اند که یکی از آن انتقادات بشرح ذیل است

درصفحه ٦٤ چاپ پیش درترجمه کلمه دخان نوشته ام (رائحه بواسطه بخار ودود میرسد) ومن کلمه دخان را بمعنای لغوی گرفته‌ام .

فاضل مذکور انتقاد کرده که مقصود ازدخان دود نیست و در اصطلاح کائنات جو مقصود ازبخار هوای تراست یعنی دارای رشحه های آبی باشد ومقصود ازدخان هوای خشك است که رشحات آبی نداشته باشد وحق با ایشان است .



این جماعت آثار فارابی ، امام فخر، ابن هیثم، حازنی ، ودیگر نوابغ اسلامی را بالطبع رسانیدند .

امید است که حکومت جمهوری هند بتواند خدمتی را که این جمعیت آغاز نمودند بپایان برساند و البته حکومت جمهوری هند ازهرکس بهتر میداند که این افتخارات تنها تعلق بمسلمانان ندارد تا هندوستان خود را از آن افتخارات برکنار بیند بلکه این افتخارات بشرق تعلق دارد که درمقابل غرب باید روزی بپای خود ایستد بنابراین هندو، مسلم ، ترك و تاجیك همه دراین افتخارات شریکند .

همچنین در اثر آشنائی با کتب اروپائی مسائلی در فلسفه ابن سینا برای من آشکار گشت که سابق مجهول بود . در کتاب چاپی شفا اغلاط عجیبی است که من در ترجمه اول بآن اعتنائی نداشتم و پس از مطالعه کتب مطبوعه هند آن اغلاط را تصحیح کردم مثلا درشمادر اوائل فصل چهارم مقاله دوم میگوید

رطوبت لعابیه ازآلتی که ملعبه نام دارد منبعث میگردد .

ولی درمعتبر مبلعه ذکرشده یعنی آلت بلع که من آنرا بزبان کوچك ترجمه کرده ام و صحیح مبلعه می باشد و اگر کتاب معتبر را ندیده بودم بمعنای حقیقی کلمه برخورد نمی کردم .

در صفحه ۷۳ در مبحث شامه ذکرشده نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت بعد رائی ببعد مرئی بحسب نسخه بدل این است که مانند نسبت بعد رائی برائی نیست بایددید کدام یك از این دو کلمه درست است .

برای تصحیح این یك کلمه ناگزیر ازایراد شرح ذیل میباشد .

حکما درحقیقت بو اختلاف دارند که آیا هوا ببو مستحیل میشود یااینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بمشام میرسد یااینکه بو خود بطرف شامه میآید و بشرح فصل چهارم مقاله دوم کتاب هریك از طرفداران این سه عقیده استدلالاتی کرده اند .

ارسطو عقیده داشته که بو بدون وساطت هوا بمشام میرسد و برای این عقیده دلیل آورده که درحومهٔ آتن جنگی شد وجمعی کشته گشتند پس از زمانی که لاشخورها برای خوردن کشتگان آمدند وحال آنکه درحومه یونان تاقریب صد فرسخ کوهی که لانه لاشخور در آن باشد نیست ابن سینا دراین بحث با اسناد خود ارسطو مخالفت کرده میگوید ممکن است هم خود بو مشموم شود و هم هوا استحاله ببو یابد و در حل اشکال ارسطو می گوید .

جائز است که بادهای قوی ابخره تحلیل رفته از کشتگانرا ببالای جو برده باشد واین روایح را حیواناتی که حس آنان ازانسان قویتراست مانندلاشخورها که درمکان مرتفع ترهستند احساس کرده باشند ونیز ممکن است که کرکسها مردگان را از بالای جو دیده باشند ودر اینجا هست که میگوید نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت بعد رائی

مترجم یکجمله را ترجمه میکند وبدست دیگری که رسید از ان جمله و از ربط ان با قبل و بعد مطلب مطالبی می فهمد که خود این مترجم نفهمیده وبدین سبب است که صلاح صفدی در اقسام ترجمه این یك قسم را هیچ ذکر نکرده گویا مسلم می داشته اند که نباید کتب فلسفه وریاضی بدین قسم ترجمه شود

ترجمهٔ کتاب روانشناسی شفا ازسه قسم ترجمهٔ مزبور ترجمهٔ جمله بجمله است ٠



تلخیص مقدمهٔ سابق

روش مترجمان در ترجمه

باید دانست که ممکن است سه قسم ترجمه نمود

یکی ترجمه مقصود بمقصود یعنی ما وقتی میخواهیم کتابی را ترجمه کنیم نخست مقصود صاحب کتاب را بفهمیم که چیست سپس آنرا بزبان دیگر نقل کنیم

دوم ترجمه لفظ بلفظ که معروف بترجمه تحت اللفظی است یعنی از برای هر لفظی لفظ دیگر که معنای آنست قرار دهیم' چنانکه ترجمه های قرآن نوعاً اینطور است از برای ان بدرستیکه واز برای لام ابتداء هر آینه واز برای قد بتحقیق بپارسی ترجمه شده

سوم ترجمه "جمله بجمله" یعنی یك جمله را در نظر بگیریم پس از آنکه معنای آن دانسته شد بجملهٔ زبان دیگر تعبیر کنیم

صلاح الدین صفدی که از بزرگان ادب عربی است (میگوید مترجمان دوره عباسی دو طریق در ترجمه داشتند یکی یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه وجمعی دیگر که ترجمه تحت اللفظی بوده واین طریق ازدوراه معیوب است یکی آنکه در کلمات "عربی کلماتی یافت نمیشود که با جمیع کلمات "یونانی مطابقه کنند و بدین سبب استکه در تعریب ایشان بسیاری ازالفاظ یونانی بحال خود مانده دوم آنکه خواص ترکیب واسناد ونسب هر زبان بازبان دیگر پیوسته مطابق نیست یعنی مثلا در برخی اززبانها اول فعل آورده میشود دوم اسم دربرخی دیگر بعکس است

طریق دوم ترجمه جمله بجمله بود واین طریق ازطریق پیشین بهتر است که کتب حنین بن اسحق جز در کتب ریاضی که چون اطلاع کامل از آن فن نداشت بخلاف منطق وطبیعی والهی باصلاح محتاج نشد واقلیدس ومجسطی وکتابهائی را که دراین میانه باید خوانده شود (متوسطات) برای اوثابت ابن‌قره اصلاح کرد).

اکنون به بینیم که آن دو قسم دیگر ترجمه کدام بهتر است

درترجمه تاریخ وافسانه ها بهتر این است که ترجمه مقصود بمقصود باشد ولی‌در ترجمه کتب علمی بهتر این است که جمله بجمله باشد زیرا اگرشخص بخواهد مقصود از یك جمله را بیان کند ای بسا باید کتابی بنویسد ودر نتیجه ترجمه نخواهد بود بلکه کار بشرح می‌رسد و بسا هم می‌شود بمقتضای (رب حامل فقه الی من هوا فقه منه) شخص

یعنی اگر سنگی را از کره قمر پرتاب کنند این سنگ بواسطه میل طبیعی که بمرکز خود زمین دارد بزمین می‌افتد پس سقوط بواسطه میل است نه جاذبه .

اول کسی که گفت میل دروغ است وسقوط بواسطه جاذبه است ثابت بن قره است که میگوید هیچ چیزی رامکان خاصی نیست اگر سنگ می‌افتد برای این است که جزء است وکل آن آنرا بسوی خود جلب میکند واگر زمین را دو نصف متساوی کنند یکی را بمشرق و دیگری را بمغرب برند طلب هریك ازاین دو دیگری را مساویست و اگر زمین را بجای آفتاب برند و سنگی ازهمین جا رها کنند این سنگ سر بالا میرردو بعلت جنسیت منضم بدان میشود و عین عبارت بامطالبی زائد بر آن که نقل شددر طبیعیات شرح تجرید قوشجی درشرح متن خواجه که میگوید (ولکل جسم مکان طبیعی یطلبه عندالخروج علی اقرب الطرق) نقل شده واول آن این است وقال ثابت بن قره لیس لشی الخ پس نیوتن فقط مقدار جاذبه را معین کرده .

چون عصر ترجمه تمام شد و کتاب دردسترس مردم فراوان گشت کم کم علمای بزرك پدیدار آمدند و چون بگفته ابی العلاءمعری

و کانما هذا الزمان قصیدة　　　　فاضطر قائله الی ایطاء

یعنی گویا تاریخ قصیده‌ایست که گوینده آن بتکرار قوافی ناچار شده‌وبگفته اروپائی‌ها تاریخ مکررات است در اروپاهم همین سیر پیش آمد پس ازاینکه زمانی کتب عربی را در علوم مختلف ترجمه کردند علماءبزرك پیداشد و ماهم چنین امیدوارهستیم

نخستین کسی که دراسلام قدم بعرصه ظهور گذاشت و درفلسفه مسلم نزدهمه شد فارابی است این مرد فقط عمرخود رابکسب علم وقف کرد و شروحی بر کتب ارسطو نوشت و چند سال است که در حیدرآباد هند بهمت جمعی از دوستداران علم طبع میشود

ظهور فارابی مانند ظهور فجر صادق است که مارا بطلوع آفتاب امیدوار می کند اکنون باید دید که این آفتاب کیست .

علماء در بارهٔ ابن سینا دواعتقاد متضاد دارند که یکی افراط است ودیگری تفریط

یکدسته کسانی هستند که میگویند کتب ابن سینا تمام ازتراوش دماغ خوداوست و ازکسی و جائی مسائلی اخذ نکرده ومبتکرانواع مطالب وعلومی است که دردورهٔ شفا دیده میشود وصاحبان این عقیده بطور کلی مردمی هستند که بتحصیل فلسفه و کتب علمی ابن سینا سرگرم بوده‌اند و چون نه از کتب اروپائی خبر داشتند ونه تتبع در کتب ترجمهٔ عصر عباسی کرده بودند این بود که در اظهار این عقیده حق داشتند و نگارنده خود تا چند سال پیش که جز کتب درسی از جائی خبر نداشتم و فراغت ومجال تتبع پیدا نمیکردم برهمین عقیده بودم .

دسته دوم مردمی هستند که راه تفریط پیموده‌اند ومی گویند ابن سینا کتب ترجمه را جمع آوری کرده وبخود منسوب کرده وکتابخانه معروف عصر خودرا آتش زد که

سبب ترجمه این کتاب

درچند سال پیش بواسطه اینکه در کتب برخی‌از فلاسفه مطالعه می کردم در حقیقت نفس و تجرد آن اشکالاتی برای من پیداشد درنتیجه مجبورشدم که درکتاب‌های نفسی که فلاسفه ما نوشته‌اند غوروودقت کنم تامگر مرهمی برای‌زخم های‌خود بدست آورم از جزو کتاب‌هائیکه مورد مطالعه‌قرار دادم یکی کتاب نفس‌شفا بود پس‌ازاینکه دراین کتاب زیاد دقت نمودم برایم درست معلوم شدکه واقعا کتاب شفا اقیانوسی است که هرقدر ملاحان در آن فرووروند و از مروارید های پراکنده آن بیرون بیاورند باز تمام نمی‌شود باخودگفتم که‌خوب است این کتاب بپارسی ترجمه شود ولی‌تا بیاید واین آرزو صورت خارجی پیدا کند خیلی زحمت ورنج درپیش است و بگفته حافظ .

پای ما لنك است ومنزل بس دراز　　　دست ما کوتاه وخرما بر نخیل

باهمه عجز وناتوانی که داشتم این بیابان هولناك را لنگان لنگان بـه پایان رسانیدم ولی جرات نداشتم که آنرا انتشار دهم چون میدانستم که بسیار مشکل است مردم باور کنند شفا بپارسی ترجمه‌گشته قضارا دراین میان بندگان جناب‌آقای فروغی سماع طبیعی این کتاب رابا عبارتی رسا وطرزی‌بدیع که (حدهمانست سخندانی وزیبائی را) منتشر کردند . درحقیقت این فتح باب کارایشان بود وبس و روی همین اعتقاد بود که پس ازاجازه ایشان من این کتاب را بطبع رسانیدم .

ترجمه کتب‌ارسطو کار آسانی نیست و میان اشخاصی که درعصر عباسی اهل این کاربودند مردم‌فاضل‌بسیار بوده و رئیس همه‌آنان که‌بعقیده من‌از اکثرفلاسفه یونان بزرگتر بوده ثابت بن‌قره حرانی است که از این مرد بزرگ من یك مسئله دیده‌ام که بر تمام مطالب فلسفی که در دوره اسلام ابداع شده ترجیح دارد وآن اینست .

در فلسفه ارسطو وتابعین او برای اجسام امکنه واقعی قائل بودندیعنی میگفتند زمین درمرکز عالم است‌وآب بربیشتر سطح آن غالب وروی آب کره‌ای هواست که تازیر کره آتش یاکره اثیر درحیطه‌تصرف آن است وروی آن کره آتش‌است سپس ازکره‌قمر شروع میشودتا بفلك‌الافلاك برسد و جهان مادی بدین صندوقچه اسرارآمیز تمام میشود درنتیجه این عقیده می گفتند که‌اجسام بواسطه میل بمرکز خود مائل‌میشوند

تهذیب می شد در کتاب ذکر میکرد و اگر چه ظاهر در شمار پیروان ارسطو بود ولی اگر میدید که در یك مسئله ارسطو راهی بخطا پیموده طـرفداری ازحق را از طرفداری ارسطو برتر وبهتر میدانست وچون یك مسئله بـرای اومعلوم نمیشد چندان پافشاری نمیکرد که آنرا تاویل وتوجیه کند وبدون هیچ عذری میگفت من این مسئله‌را تااینجا فهمیدم یااینکه هنوز برای من دانسته نشده واگر کسی میداند بروید ویوسف گم‌گشته خودرا نزد او بدست آورید

اما اینکه گفتیم دربسیاری ازمطالب گفته نمیدانم نمونهٔ ازآن بدینقراراست:

یکی درفصل هاله وقوس قزح میگوید (من هاله را فهمیدم ولی قوس‌راحالاتی است که پارهٔ ازآن‌احوال‌برای من معلوم شد وپارهٔ دیگر هنوز معلوم نگشته وسخنانی که اصحاب ما مشائین راجع بدان میزنند مرا قانع نمیکنند) ص ۳٦٥ وباز دراین فصل میگوید (سبب اینکه قوس وقزح را رنگهائی است که همیشه معین ومشخص‌است بمن معلوم‌نشد) معلوم استکه این‌مسئله امروز بواسطه‌انکسار نور دانسته شده ودرمقاله سوم کتاب نفس میگوید (ممکن است که آفتاب را رنگی باشد وضوئی وچون فروغ آن بچشم ماغلبه میکند ما رنك آن را تشخیص ندهیم ولی اکنون مرا ممکن نیست که‌در این موضوع حکمی کنم) ودرجواب پرسش های بهمنیار میگوید (اینکـه پرسیدی با اینکه همه قوا از شئون یك نفسند پس چرا برخی را انسان میداند و از دانستن برخی دیگری بی خبر است من این مسئله را نمی دانم)

ملوقتی که‌در کتب شما بنگریم نظائراین موردبسیاراست وچون مشت‌نمونهٔ‌خروار میباشد همین اندازه کفایت میکند

غرض ابن سینا خیلی دست بعصا وبااحتیاط راه میرود وهیچوقت با کمال شتاب قدمهای درشت برنمیدارد ومانند عرفا وبرخی از متفلسفین عرفان‌مشرب بیك قدم ملك وملکوت را درهم نمی پیچد وتا ازیك مسئله باندازه‌که در وسع او بود آسوده نمیشد بمسئله دیگری وارد نمیگشت وهمین طریقه است که نزد علماء اروپا قیمت این مرد را سنگین کرده

وچون بطبیعیات شفا بنگریم میبینیم که خیلی شائق ومائل بشناسائی طبیعت بوده وازاحوال اجسام باکمال دقت وحوصله سخن میراند نه‌اینکـه مانند صوفیه باشد کـه همه اشیاء قابل بحث وگفتگو را کنار بگذارد و دانسته گیرد و فقط بحث خودرا در ذات خدا کند که چطور ازغیب مطلق تنزل کرد وسنك ودرخت شد وازگفته بایزید و منصور گـواه آورد و سالها فکـر میکرد کـه چه فرقـی میان فیض اقـدس و مقدس است ! !

آری انسان عاقـل آن است کـه نخست اشیاء دم دست و جلوی چشم خـود را بشناسد سپس اگر ممکن شد از نـردبان طبیعت بالا رود واز فوق طبیعت بحث کـند

تا اصل کتب مفقود شود و اسم او پایدار بماند و خود اورا هیچگونه تصرفی در فلسفه نبوده و این مطلب را بسیار ازمردم شنیده‌ام و در کتب عصری و مصری خوانده‌ام اکنون بایددراین دوقول قضاوت کرد ودید که ابن‌سینا چه کرده .

حق این است که ابن سینا نوع کتب ترجمه و شروحی که فضلا بر آنها نوشته بودند در دسترس داشته و هیچ شکی هم نیست که ما وقتی یکی از کتب شفارا با کتب ارسطو تطبیق میکنیم چندان تفاوت فاحشی نمییابیم .

مثلا یکی از کتب شفا سماع‌طبیعی است و چون ترجمه های این کتاب که بارتلمی و دیگران نوشته اند و بعربی ترجمه شده این دو کتاب را پهلوی هم بگذاریم خواهیم دید که خیلی فرق ندارد وعمده چیزی که این عقیدهٔ دوم یعنی قول تفریط راایجاد کرده همانا این سنجش وقیاس‌است .

لیکن آنچه من عقیده خود قرار داده‌ام وپس ازسالها این‌عقیده رابدست آورده‌ام این استکه ابن سینا در آن کتب که بعصر عباسی ترجمه گشت سه کار کرده وعمده هنر او یعنی قیمت واقعی او باین سه کار است .

کار اول ابن سینـا این است که این رسائل و کتب ترجمه از هم پراکنده بودند بطوریکه اگر کسی میخواست یکدوره فلسفه از منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات و موسیقی بخواند ناگزیر بود که چند صد کتاب کـوچك و بزرك بدست بیاورد که اغلب آنها ترجمه تحت اللفظی بوده و این کار جز ازبرای وزیری‌یا امیری توانا که نیز دانا بوده صورت خارجی نمیگرفت واگر هم امکان می‌یافت خیلی سخت‌بود چنانکه این شخص باید باطراف دیاررود واز مردمان عالم بپرسدآیا فلان رساله‌فارابی نزد شما موجود است که اجازه دهید من یك نسخه ازروی‌آن بنویسم‌و پس ازپنجاه‌سال طلب وطی بیابانها ازکتبی‌این شخص باخبر میشد

ابن‌سینا این کتب را جمع‌آوری نمود نخست دردماغ خود هضم کرد سپس بترتیب در یکدوره تالیف‌گرد آورد ودرنتیجه هر کس یکدوره شفا با خود همراه داشته باشد از داشتن صدها کتاب بی نیازاست پس سبب اینکه کتب ترجمه ازمیان رفت طلوع آفتاب درخشان شفا بود که بگفته سعدی چراغ درپیش آفتاب پرتوئی ندهد ودیگر، مردم اعتنائی بترجمه سع‌الکیان ابوروح‌صابی یاغیراو نداشتند ازاینرورغبت‌مردم کم کم بدین کتابهای کوچك که هر کدام دارای سبك خاصی و بعبارت‌گوناگون بود رو تافتند وهمی گفتند کل الصیدفی جوف الفرا وچنان فرض کنیم که ابن سینا یك کتابخانه را آتش زد باقی کتابخانه‌ها و کتب مترجم چه شد .

کار دوم ابن سینا این استکه تنهابراین قناعت نکردکه کتب ومطالب دیگران را ازکتابی بکتابی چنانکه کار مردم بی مغز است وارد کند بلکه هر مسئله را کـه میخواست درکتاب بیاورد اول‌بطور کامل آنرا مورد بحث قرار می داد پس از اینکه

دسته‌های فلسفه در اسلام

در عصر عباسی کتب فلسفه بسیاری نقل شد و برخی چون امروز جز کتب ارسطو نمی بینند چنان تصورمیکنند که ازابتداء هم جز کتب فلسفه دیگری نبوده ولی این عقیده ناصواب است ازافلاطون چند کتاب بتازی ترجمه شد چنانچه کتاب السیاسیه را حنین بن اسحق ترجمه نمود وطیماوس او نیز ترجمه شده و بطور قطع افلاطون هم دراسلام پیروی زیاد داشته چنانکه فیثاغورس هم دستهٔ تابع داشته و قفطی می گوید که محمدبن زکریای رازی از پیروان او بوده و آقای دکتر قاسم غنی در ص ۴۲ کتاب ابن سینا چنین نقل کرده اند (مسعودی میگوید فلسفه زمان ما فیثاغورسی است مقصود آن بعقیده کارادوو فلسفه افلاطونی جدید است) واین مستشرق همان است که کتابی دربارهٔ ابن سینا نوشته ولی بعقیده ما فلسفه فیثاغورسی غیراز افلاطونی جدید است بدلیل اینکه قفطی درص ۱۷۱ تاریخ خود چنین میگوید (دسته دیگری درفلسفه فیثاغورس وشیعهٔ او کتبی تالیف کرده وفلسفه طبیعی قدیم او را نصرت نموده اند وازاشخاصی که در این موضوع کتابی نوشته محمد بن زکریاء رازی است زیرا او خیلی از ارسطو منحرف شده بود و سبب این انحراف هم رای ضعیفی بود) دیگر نمی گوید که این رأی ضعیف چه بوده

ازاین عبارت دانسته می‌شود که مقصود ازفلسفه افلاطونی جدید نیست از چند راه یکی آنکه قفطی میگوید فیثاغورس را فلسفه طبیعی قدیم بوده و فلسفه افلاطون علاوهٔ براینکه جدید است وقدیم براو اطلاق نمی‌شده فلسفه طبیعی هم نیست بلکه تمام‌مندرجات آن اندیشه های درویشی است وبا طبیعت سرو کاری ندارد

موید دیگر آنکه قفطی می گوید شیعیان فیثاغورس ازروی احترام اورا ذکر نمیکردند وفقط می گفتند او اینطور گفته واینحرف در فلسفه افلاطون جدید نیست

کتاب کون و فساد ارسطو را بارتلمی سنت هیلر ازیونانی بعربی ترجمه کرده و درذیل کتاب یك رساله هم که منسوب بفیثاغورث است بر کتاب افزوده ولی درصحت آن تردید کرده اما اگر مترجم مزبور میدانست که از قدیم مرسوم بوده که در کتابهای فیثاغورث فقط میگفتند او گفته یقین پیدا میکرد که‌این کتاب از اتباع فیثاغورث است .

همچنین از انبذقلس گویا کتابی در دست داشتند که بقول قفطی میگوید (من این

چنانکه خود ارسطو اینطور بوده و بپاس خاطر همین مطلب کتب طبیعی را بر الهی مقدم داشته اکنون به بینیم که مسائلی را که خود ابن سینا ابداع کرده از چه قبیل است و با ارسطو در کجا مخالفت کرده

ارسطو معتقد بود که یك موجودی است مجرد از ماده و آن عقل دهم است و هر وقت در ابدان استعداد خاصی یافت شد آن موجود مفارق در این اجساد پرتو می افکند چنانکه در آینه‌های متعدد آفتاب فروغ می اندازد و پرتوی آن موجود این نفوس جزئی در اشخاص هستند و چون ابدان در هم شکست این نفوس باز دوباره بعقل فعال بر می گردد و تمام در آن جمع میشوند و دیگر پس از خرابی بن ما و سمائی نیست و شخصیت ما از میان رفته .

فارابی در یکی از رسائل خود بر این رای شده اینجاست که ابن طفیل در آغاز رسالهٔ حی بن یقظان فریادش بآسمان رفته و میگوید این مرد فرقی میان سعید وشقی نگذاشت و اگر شخصیت ما پس از مرگ محفوظ نباشد خوشا بحال شقی و بدا بحال سعید دیگر وعدهٔ ثواب وعقاب چه میشود و نتایج کسب ملکات فاضله و غیر فاضله چیست .

ابن سینا در این مسئله بمخالفت ارسطو کمر می بندد و می گوید قول بوحدت نفوس ازدوراه باطل است (فصل سوم مقاله پنجم علم النفس .)

یکی این است که انسان ذات خودرا همیشه تعقل میکند واز خویش هیچوقت غافل نمی‌شود و اگر بنا بود که در جهان یك نفس بود باید همهٔ نفوس را تعقل نماید .

دوم آنکه اگر نفوس یکی بودند هرچه را زید می‌داند باید که عمر و هم بداند بدلیل اینکه ذات و گوهر این دو یکی است پس اکنون که می بینیم علم کسی وذات کسی برای دیگری آشکار نیست دانسته شد که نفوس از هم جدایند و نوع هستند نه یك فرد و یك نفس. پس ازدو راه ابن سینا قول بوحدت نفوس را باطل کرد یکی از راه علم حضوری دوم از راه علم حصولی .

کار سوم ابن سینا این است که بسیار سعی کرده عقاید خلاف دین را پایمال کند وفلسفه ارسطورا طوری بسازد که موافق شرع باشد واو را هر گز خبری از این مسائل نبود ومردمی را که برخلاف این عقائد بودند مورد طعن قرار می‌دهد .



فهرست مسائل کتاب روانشناسی شفا

تنظیمی مترجم

کتاب را در کتب شیخ ابن‌الفتح نصربن ابراهیم که ازمردم بیت‌المقدس بود وهم کتب‌خود را بر بیت‌المقدس وقف کرده بود دیدم وارسطو را براو کلام ورداست) ص۱۳ وباز می گوید ازاشخاصی که پیرو مذهب او بودند محمدبن‌عبدالله جبلی که شرح حال او درصفحه ۱۳ بیان شده



معلول چه علمی است - چرا دسته‌ای از خوابها صحیح است و بتعبیراحتیاج ندارد ودسته نیازمند به‌تعبیراست - مردم دروغگو کمتر خواب راست میبینند - دراینکه باری‌تعالی‌عالم بجزئیات‌میباشد- چنددسته‌ازمردم‌بیشترخواب‌راست‌می‌بینند- چرانوع حیوان‌بخواب میرود.

فصل سوم . در افعال قوه متذکره وهمیه ودر اینکه این قوا کارهای خود را باآلات جسمانی انجام می دهند - دراینکه وهم در حیوان بمنزله عقل در انسان است فرق میان تذکر وتعلم - اختلاف بشردرحفظ وفهم - دلیل اول که ادراکات قوای باطنی بی احتیاج بقوای‌جسمانی امکان پذیر نیست .

خیال نمی‌تواند به صورت جزئی جزئی بیفزاید وفقط عقل است که درکلیات‌چیزی کم و زیاد میکند - دلیل دیگربرجسمانی بودن قوای مدرکه جزئی .

فصل چهارم - در احوال قوه حاکمه ودرباره ای از نبوت که متعلق بااین قوه است- غضب - وشهوت دوقوه ازقوای‌نیروی شوقیه حیوان شمارمیرود - اعراضی که‌نفس را بی مشارکت بدن قابل عروض نیست - چه علت علمی دارد که نفس می‌تواندرخودو دیگری ودر اشیاء تصرف کند .

مقاله پنجم

فصل اول ازگفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم و اکنون باید در قوای انسانی گفتگو کرد -

داشتن صنعت ازخصائص انسان است - خنده وگریه ازخصائص انسان است - عقل نظری وعملی حقیقت وماهیت نفس نیستند بلکه قوای آن محسوبند -

فصل دوم - دراینکه‌روان انسانی‌منطبع درماده نیست - دلیل اول برتجرد نفس- دلیل‌دوم برتجرد نفس - دلیل سوم برتجرد نفس ناطقه - دلیل‌چهارم برتجرد نفس‌ناطقه - دلیل پنجم برتجرد نفس ناطقه - دلیل ششم برتجرد نفس - دلیل هفتم برتجرد نفس .

خلاصه فصل دوم بقلم مترجم

فصل سوم مشتمل بردومسئله است مسئله اول‌نفس انسانی چگونه ازحواس‌منتفع میشود **مسئله دوم** - در اثبات حدوث نفس - کارهائی که قوه حیوانی برای نفس ناطقه میکنند -

در اثبات حدوث نفس - دراشکال وپاسخ آن .

فصل چهارم - در اینکه جانهای بشرمرگ ندارد وتناسخ هم نمی‌پذیرد - چرا جان بامرگ تن مرگ نمی پذیرد - هرحادثی احتیاج بماده دارد .

فصل پنجم- در عقل فعال که درجانهای ما میباشد و درعقل منفعل آن - عقل‌از دو راه برتوحید و یکی ساختن امورکثیره مقتدراست - عقل درادراک خودزمان راهم تعقل میکند .

نفس حیوانی هم دارای دوقوه است قوه محرکه ومدرکه وهریك ازاین دوقوه دو قسم میباشند. درتعریف حواس ظاهره ـ درتعریف قوای باطنه ـ درتعریف قوه متخیله ـ درتعریف قوه واهمه ـ در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عالمه و عامله ـ همه قوای انسان باید از عقل نظری پیروی کند ـ کارقوهٔ نظریه ـ قوه بسه معنی اطلاق میشود .

مقاله دوم

فصل اول درتحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی ـ تعریف قوه نامیه ـ عقیده یکی ازحکما راجع بقوه غاذیه و ابطال آن .

فصل دوم تحقیق دراصناف ادراکات بشری ـ مراتب تجرید و تعریف اقسام آن ـ راه تجرید حس ـ طرز تجرید قوه خیال ـ طرز تجرید قوه واهمه ـ طریقه تجرید عقلی ـ حقیقت محسوس چیست ـ در نقل قول ذیمقراطیس و دسته ای از طبیعیون مبنی بر نفی کیفیات محسوسه ـ عقیده دسته از فلاسفه درادراك وابطال آن عقیده ـ بدون آلات حس احساس محال است ـ اتحاد حس کننده باحس شونده .

فصل سوم حس لمس از تمام حواس برای حیوان لازم تراست واولین حسی است که وجودمی یابد ـ آیاحس وحرکت قرین همدیگر میباشند یاآنکه ممکن استقوه حس باشد و حرکت نباشد ـ چه اشیائی قابل لمس هستند ـ فرق بین محسوس بالذات ومحسوس بالعرض ـ اولین خاصیت لمس ـ دوم خاصیت نفس ـ خاصیت سوم لمس .

فصل چهارم در ذائقه وشامه ـ انواع طعوم ـ درحس شامه واینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات ضعیفتر است ـ آیا هوا بـه بومستحیل میشود یـا اینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بشامه میرسد یااینکه بو خودبطرف شامه می آید ـ عقیده ابن سینا درحقیقت بود .

فصل پنجم درحس شنوائی ـ درشناختن صوت ـ صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد ـ جمعی از حکماء صوت را حقیقتی غیر از حرکت نمیدانند ـ آیاصوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است جواب اشکال مذکور حقیقت صدا ـ (بازگشت صوت چیست)

مقاله چهارم

درحواس باطنه فصل اول .

فصل اول دلائل مابروجود حس مشترك ـ فرق میان حس مشترك وخیال وذکر دلائل آن

فصل دوم تعریف قوه مصوره ـ درمواقعیکه نفس قوه متخیله را تحت تصرف خود قرار میدهد ـ درحقیقت وحی واینکه قوه مصوره صورت فرشته را میافریند ـ خاطره های بشر

فن ششم از طبیعیات

اشاره ای بفنون کتاب شفا

درفن نخستین بطور سرشار درامور عامه طبیعی گفتگوشد (۱) سپس آنرا بفن دوم که در شناسائی اجرام سماء وعالم وصور وحرکات اولیه درعالم طبیعت بود تعقیب نمودیم واحوال اجسام فسادناپذیر واجسام فسادپذیررا تحقیق کردیم (۲) ودر دنبال آن کتاب کون وفساد وعناصر آنرا قراردادیم (۳) وبعداز آن فن بکیفیات اولی وانفعالات آن ومزاج های ناشی ازاین انفعالات پرداختیم (٤) وار برای ماباقی ماند که در امور کائنه گفتگو کنیم

نبات وحیوان مرکب ازدوچیز هستند جان وتن وچرا شناختن جان برشناسائی تن مقدم است

وچون جمادات و چیزهائی که دارای حس و حرکت ارادی نیستند اقدم و اقرب است که ازعناصر تکون یابد از این رودر فن پنجم هم از آنها گفتگو کردیم (٥) وباقی ماند که درعلم طبیعی باحوال حیوان و نبات نظر کنیم واز آنجا که ذات حیوان و نبات از دو چیز مرکب است: نفس که صورت محسوب وجسم واعضاء که ماده بشمار میرود (وعلمی که اولی بشیی است علمی است که ازجهت صورت آن شیی باشد) (٦) بدین سبب رای ما بر این شد

---

(۱) امورعامه طبیعی ازقبیل حرکت وماده و صورت وعلل چهارگانه وبخت واتفاق وزمان ومکان وچیزهای دیگر ازاین قبیل.

(۲) دراین فن ازجوهرفلك وحرکت مستدیره آن بحث میکند ورای ابن سینا براین میشود که جوهرفلك دستخوش فناء نمیگردد وازاحوال ستارگان و ماه وحرکت یاسکون زمین نیز گفتگو میکند.

(۳) دراینفتر گفتگو میکند که حقیقت کون و فسادچیست وچه آرائی دراین باب موجود است وفرق بین کون وفساد واستحاله چیست؟

(٤) دراین کتاب بحث میکند که کدام یك ازعناصر فاعلند و کدام منفعل و ازسبب شور بودن آب دریا گفتگو مینماید.

(٥) ازاحوال آنچه نفس ندارد ازقبیل آثار سماوی ازشهب ونیازك و قوس وقزح وهاله ورعدوبرق وتکون ابروباد وباران سخن میراند و درتکون معدنیات و احوال بلاد مسکونه وغیرمسکونه وحوادث بزرك مانندطوفانهای شدید وبادهای سخت نیز گفتگو می کند.

(٦) ابن سینادرفصل نهم ازسماع طبیعی چنین میگوید که انطیفون گفته است وقتی بخواهیم چیزی رابشناسیم چون ماده آن شناخته شد کافی است زیرا صورت وچیزهای دیگر اعراض ولواحق

فصل ششم - در مراتب انفعال عقل ودر برترین مراتب آن که عقل قدسی است دراَبطال عقیدهٔ فرفوریوس مبنی براتحاد عاقل و معقول - علم تفصیلی یا علم بالفعل - علم بسیط اجمالی خلاق صور تفصیله است - صورموجوده درذهن انسان‌چندقسم است‌علوم ما درعقل فعال است ومافقط استعداد اتصال بآنرا داریم - در عقل قدسی .

فصل هفتم - در شماره روشهای موروث از پیشینیان در امرنفس و در اینکه‌آیا یك نفس است یابیشتر وتشخیص‌قول حق از آراء مذکور .

نفس درحالیکه واحد است مجموع قوای متفرق است - انسان خودرا بدون جسم تصور میکند .

فصل هشتم - در بیان آلاتی که برای نفس است اکنون سزاوار است‌که در آلاتی که‌برای نفس است گفتگو کنیم‌در تعریف روح بخاری - اولین عضویکه‌در جنین متکون میشود قلب است - آلات قوای ظاهری .



نباتی منفرداً وهرحیوانی بنحوخصوصیت اشتغال نمی جوئیم (۱) زیرا این امری است متعذر، پس بهتر آن است که ازنفس دریك کتاب گفتگو کنیم وسپس اگرمارا ممکن شد که درنبات وحیوان بطورتخصیص گفتگو کنیم خواهیم نمود والبته بحث ما در ابدان واجسام وخواص بدنی آنها خواهد بود.

اگر شناسائی نفس را برشناسائی تن پیش بیندازیم در تعلیم و تعلم بهتر است تااینکه اول بدنرا بشناسیم بعدبشناختن نفس روآوریم زیرا کمك امرنفس درشناسائی احوال بدن ازکمك معرفت تن دراحوال نفس بیشتراست.

آیاشناسائی تن بر شناسائی جان مقدم است یا بالعکس

بااینکه شناسائی جداگانه جان وتن برای یکدیگرمفیداست و شناختن یکی ازاین دوبردیگری واجب التقدیم نیست ولی ما چنانکه گفتیم صلاح در آن دیدیم که بحث درنفس را مقدم بداریم واگرکسی بخواهد این ترتیب راتغییر دهد بی آنکه مارا بااومناقشه‌ای باشد مختاراست.

باری این است فن ششم طبیعیات وفن هفتم دراحوال نبات وفن هشتم دراحوال حیوان وبهمین جا علم طبیعی راختم میکنیم سپس درچهارفن بعلم ریاضی میپردازیم وپس از آن جمله علم الهی را می آوردیم ومختصری ازعلم اخلاق سخن میگوئیم وکتاب خودرابدان خاتمه میدهیم.

---

۱) یعنی ماهمین اندازه میدانیم که در مطلق نباتات نفس نباتی موجود است. و این نفس دارای سه قوه است غاذیه ، نامیه ، مولده و چون این نفس نباتی نسبت به نباتات مختلف سنجیده شود البته جنس خواهد بود وهر جنسی را ناچار فصلی منوع است و ماديگر ازفصل های منوع این جنس آگاه نیستیم که در درخت سیب چه خصوصیت است که آنرا از درخت انار جدا گردانیده والبته درهرنباتی ازگیاه ناتوان گرفته تابدرخت بلوط برسد خصوصیتی است جوهری که یکی را از دیگری جداکرده ولی ما از این خصوصیات بیخبریم و فقط بطور اجمال از قدر مشترك آنها که نفس نباتی است گفتگو میکنیم و بحث ما ازنفس حیوانی نیز بدینطریق است که از نفس نباتی بود پس چون امر ازاین قرار شد میشود که از نفس حیوانی و نباتی دریك کتاب گفتگو کرد.

چرا باید مجموعاً از نفوس حیوانی و نباتی و انسانی در یک کتاب بحث شود

که نخست در نفس سخن برانیم وصلاح ندیدیم که علم النفس را پراکنده گردانیم یعنی در کتاب نبات شناسی از نفس نباتی ودر کتاب حیوان شناسی از نفس حیوانی ودر کتاب انسان از نفس انسانی بحث کنیم.

بدوسبب بهتر آن است که علم النفس علم واحدی راتشکیل دهد و بشرح فوق پراکنده نگردد.

۱) اجزای این علم بهم مربوط است واگر علم واحدی نگردد یادگرفتن آن دشوارمیشود.

۲) نبات وحیوان در نفسیکه دارای نمووتغذیه وتولید باشدباهم شریکندوسبب افتراق نبات وحیوان بقوای نفسانی است که اولاجنس وثانیانوع آنهاراتخصیص میدهد و آن اندازه که برای ماممکن است از نفس نباتی بحث کنیم آن اندازه است که با حیوان شرکت دارد وازفصول منوعه این معنای جنسی که درنبات است چندان آگاه نیستیم وچون امر بدینقرارشد نسبت این قسم از نظر که کلام درنبات است اولی ازآن قسمتی که درحیوان است نیست.

زیرا نسبت حیوانات باین نفس بعینه مانند نسبت نباتات است و حال نفس حیوانی بقیاس بانسان و حیوانات دیگر نیز چنین است و چون ما خواهیم در نفس حیوانی و نباتی ازنظراینکه مابه‌الاشتراك آنها است گفتگو کنیم، وعلم بمخصص هم پیدا نمیشود مگرپس ازعلم بمشترك وچون مادرفصول داتیه برای هر نفس جدا جدا وهر

غیرمتناهی است ونمی‌شود آنها راضبط کرد. ابن‌سینا پس ازنقل این قول میگوید که اگرمراد ازماده ماده نخستین باشد آن امری غیرمصوراست واگر صاحب این رای درشناسائی امور بهمین اندازه قانع است که چون هیولی اولی را شناخت بچیزدیگرمحتاج نیست البته این شخص بمعرفت کمی قانع شده ودرمقابل انطیفون دسته دیگرازطبیعیون گفته‌اند که شناسائی کامل یك چیزآنست که ما صورت آنرا بشناسیم وچون صورت شناخته شد دیگرشناسائی ماده‌اهمیت ندارد.

ابن سینامیگوید حق اینست که ما بایدهم صورت را بشناسیم وهم ماده را زیراکه هر صورتی مساعد باهرماده نیست وهرماده هم آماده از رای پذیرفتن هرصورتی نه بلکه صورنوعی محتاجند که یك نحواستعدادی درماده‌پیدا شود تابتوانند یافت شوندواگرما امرشناسائی ماده را تحقیر کنیم مناسبات میان ماده وصورت راکنارگذارده‌ایم پس‌چون نفس‌صورت بدنست واگرنفس درتن نباشد بدن جسمی است وبس وشیئیت‌شیئی هم بصورتست پس علم بصورت ازعلم بماده که استعداد شیئی را دارد اولی‌می‌باشد.

نبات وحیوان است بوجود این امردر آنها تمام میشود پس نفس جزء قوام ذات آنهاست وچنانکه درپیش دانستید اجزائی که باعث قوام ذات شیئی هستند بردو بخش اند یکی آنکه شیئی باآن اجزاء تحصل وتحقق بالفعل پیدامیکنند . دیگر آنکه شیئی بـا آن اجزا دارای وجودبالقوه وبالاستعداداست واین اجزاء بالقوه بمنزله موضوع میباشداگر نفس ازقسم ثانی ازاجزاء قوام باشد شکی نیست که بدن هم ازاین قسم است پس حیوان ونبات ببدن ونفس نخواهند تحقق یافت وحیوان ونبات شد و نیازمند بکمال دیگری خواهند بودکه آن کمال برای اموری ازقبیل تغذیه ونمو وغیره مبداء بالفعل بـاشد وماآن کمال رانفس نامیم وکلام مادر آن خواهد بود (۱)

بلکه سزاوار ایناست که نفس حقیقتی باشدکه حیوان ونبات بیاری آن حقیقتی بالفعل شوند واگرنفس هم جسم بـاشد ناچارصورتش همان است که گفته شد واگر جسمی است که صورت نامعینی داردبازهم آن نفس ازحیثی که جسم است مبداء امور مذکور نخواهد بودبلکه ازجهت آن صورت وصدور این احوال ازآن صورت مبداء است وصدوراین احوال ازآن صورت بذاتهاست واگرامورمذکور بتوسط این جسم بـاشد پس مبداء نخستین صورت همین جسم است وفعل اول آن بوساطت این جسم است واین جسم جزئی ازجسم حیوان خواهد شدامانخستین جزئی که مبداء بآن تعلق میگیرد بازهم ازحیثی که جسم است جمله موضوع خواهد بود.

اگر نفس را کمال بدانیم بهتر است تااینکه صورت و قوه بدانیم

پس آشکارشدکه ذات نفس جسم نیست بلکه جزئی ازحیوان ونبات وصورت آنها یادرحکم‌صورت ودرحکم کمال است. (۲) نفس رابقیاس بافعالی که ازآن صـادر میشود صحیح است قوه نامند (۳) وهمچنین بقیاس بصورمحسوسه ومعقوله که می‌پذیرد باصطلاح دیگری میتوان‌قوه گفت (٤) وبقیاس بماده که در آن‌حلول کرده وازاجتماع

---

(۱) یعنی هرچیزمادی از دو جزء مرکب است وشئی بتوسط ماده وجود بالقوه دارد وبتوسط صورت وجود بالفعل

(۲) گاهی صورت میگویند وصورت مادی رامیخواهند وگاهی صورت میگویند وحقیقت شیئی راقصد میکنند ودررساله حدود ابن سینا باین دومعنی اشاره کرده و ازاین جهت گفته درحکم صورت است تا بما بفهماند که نفس درحقیقت صورت مادی نیست .

(۳) این قوه بمعنی قوه بر تحریک را میدهد وباصطلاح فلسفه ارباب [illegible]

(٤) این قوه بمعنی قبول واستعداداست چنانکه وقتی میگویند فلان طفل قوه‌اش برای تحصیل خوب است یعنی استعداد او خوب است وباصطلاح فلسفه این قوه الانفعال قبول است.

فصل اول

در اثبات وجود نفس و بیان حد حقیقی آن از نظری که نفس است (۱)

در اثبات وجود نفس

نخستین چیزی که دانستن آن بر ما واجب است این است که وجود نفس را اثبات کنیم و پس از آنکه وجود آن بثبوت رسید از توابع آن گفتگو کنیم

گوئیم در میان توده اجسام دسته از اجسام را میبینیم که باراده حرکت میکنند و تغذیه و تولید مثل مینمایند و این امور برای این اجسام از حیثی که جسمند نیست و گرنه همه اجسام در این خواص شرکت داشتند پس باقی ماند که در ذوات این اجسام برای کارهای مذکور مبادی دیگری باشد و آن چیزیکه این کارها از آن صادر میشود

در تعریف نفس

و بالجمله هر امری که مبداء باشد برای صدور کارهائی که پیوسته بیک طریق و عادم اراده نباشد ما آنرا نفس نامیم و این لفظ برای این شیئی از حیث ذات و گوهر آن اسم نیست بلکه از جهتی که دارای اضافه ناممعینی میباشد اسم است یعنی از جهتی که برای کارهای مذکور مبداء است و ما در مباحث آتیه در جستجو و بحث از گوهر آن خواهیم بود که ببینیم این حقیقت در تحت چه مقوله‌ای واقع میشود ولی اکنون فقط هستی مبدئیت چیزیرا برای امور مذکور اثبات میرسانیم از جهتی که دارای عرضیتی است و نیازمند است که از راه ثبوت این عارض و اضافه ذات آن اثبات شود تا ماهیتش شناخته گردد. مثل این است که ما بدانیم چیزی را محرك نامعلومی حرکت میدهد ولیك ندانیم ذات این حرکت دهنده چیست این است که میگوئیم (۲) اشیائی که دارای نفس است اجسامی هستند و وجود آنها از حیثی که

---

(۱) یعنی اگر نفس را علاقه ببدن نبود بحث از آن ربطی باعلوم طبیعی نداشت و از نظر علاقه آن ببدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبیعیات محسوب میشود چنانکه کتابی را که در دست دارید ششمین کتاب از طبیعیات شفا میباشد.

(۲) یعنی ما ذات نفس را اثبات نکردیم و فقط از دلیل ما این اندازه در می‌آید که افعال بدن را اهم از افعال حیوانی و نباتی نفس میکند بی آنکه دانسته شود که چیست که این افعال را می‌نماید پس ما از ناحیه این اضافه که برای آن است باید ذات نفس را بشناسیم.

نفس ازآنجهت نیست که نفس راقوه مبداء فعل است بلکه ازجهتی است که دارای قوه مبداء قبول میباشد وتحریك برای نفس ازنیروئی است که مبداء فعل است نه نیروئی که مبداء قبول پس چون نفس دارای هردواین قوه شد نسبت یکی ازاین دوقوه بنفس اولی ازنسبت دیگری نخواهد بود چنانچه گوئیم نفس راقوه است ومقصود از آن قوه مذکور باشد در تعریف باشتراك اسمی گرفتارشده ایم واگر بگوئیم نفس راقوه ای است ومقصود یکی ازاین دونیرو باشد علاوه برمحذوراشتراك اسمی درتعریف بمحذوردیگر دچارمیشویم وآن این است که دلالت برذات نفس ازحیثی که مطلقاً نفس است نمیکند بلکه ازجهتی دون جهت دیگر دلالت دارد ودر کتب منطق بیان کرده ایم که این قبیل تعریفات دور ازصواب است .

ولی اگر گوئیم نفس کمال است برهردومعنی مشتمل میگردد زیرا نفس ازجهت نیروئی که باآن نیروادراك حیوان استکمال مییابد کمال است وازجهت قوه ای که از آن نیرو کارهای حیوان صادرمیشود باز کمال است ونفس مفارق وجدای ازماده ونفسی که هنوزازماده مفارقت نجسته کمال است واین نکته جالب توجه است که وقتی میگوئیم نفس کمال است دانسته نمیشود که آیا نفس جوهراست یاعرض زیرا تعریف کمال آنست که بوجود آن حیوان ونبات بالفعل شود وازاین مطلب درنمیآید که آیا نفس جوهر است یانه .

مامیگوئیم شك نداریم که این شیی بمعنائی که موضوع جوهراست جوهر نیست(۱) وهمچنین بمعنائی که بآن معنی مرکب جوهر است جوهر نیست اما بمعنائی که صورت جوهراست خالی ازنظر واشکال نخواهد بود (۲)

اگر کسی بگوید من نفس راجوهرمیگویم ومرادم ازجوهرصورت است وبس ومعنائی اعم ازصورت ازجوهر اراده نمیکنم بلکه معنی اینکه نفس جوهراست این است که نفس صورت است چنانکه جمع زیاداین سخن را گفته اند .

مارا باچنین گوینده جای گفتگو واختلاف نیست چون معنی کلام او که میگوید نفس جوهراست این است که صورت است بلکه این که میگوید که صورت جوهراست

---

۱) یعنی هیولی باین معنی جوهر است که محل وموضوع برای صورت میباشد پس نفس چون محل معقولات نیست از این رو بمعنائی که موضوع جوهر است آن جوهر نیست .

۲) چون مرکب ازهیولی وصورت جسم است پس تعریف جسم این است که جوهری است مرکب ازدوجوهر نامبرده و بدیهی است که نفس چنین نیست وخود جوهری بسیط است .

نفس و آن ماده نبات وحیوان حاصل شده میتوان صورت نامید و باز صحیح است که چون جنس بتوسط آن باستکمال خودمیرسد و در انواع عالیه یا سافله نوع میگردد کمال گفت زیرا طبیعت جنس تاهنگامی که فصل بسیط یاغیر بسیط بآن افزوده نگردد ناقص وغیرمحدود و نامعین است وچون اضافه شد آنگاه نوع بکمال خود میرسد پس کمال نوع ازنظر اینکه نوع است بفصل خواهد بود وهرنوعی هم فصل بسیط ندارد و این مطالب درفن منطق دانسته شد بلکه تنهافصل بسیط برای انواعی است که گوهر آنهـا ازماده وصورت مرکب است وصورت آنهافصل بسیط است برای چیزیکه این صورت کمال آنست .

دیگر آنکه هرصورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست چنانکه پادشاه کمال کشوراست و کشتیبان کمال کشتی است باآنکه صورت کشورو کشتی نیستند.

پس آنچه از کمالات که دارای ذاتی جداگانه است درحقیقت برای ماده صورت نمیباشد وخود آنهاهم درماده نمی باشند زیرا صورتی که درماده است آن است که منطبع درماده وقائم بآن باشد مگر اینکه چنین اصطلاح کنیم که کمال نوع راصورت نامیم .

ودرحقیقت اصطلاح براین شده که شیئی رابقیاس بماده صورت وبقیاس بمجموع یعنی بماده وصورت غایت و کمال نـامند وبقیاس بتحریك مبداء فاعلی وقوه محرکه گویند وچون امرازاین قرارشد صورت بچیزی اقتضاء نسبت میکند که ازذات جوهری که ازآن حاصل شده دوراست وهمچنین بچیزی نسبت دارد که جوهر باآن بالقوه حاصل است و باز بچیزی منسوب است که کارهارابآن نسبت نمیدهند و آن چیز ماده است زیراکه صورت باعتبار وجودش برای ماده صورت است .

و کمال بشیی تامی اقتضاء نسبت میکند که کارهـا ازآن صـادرمیشود زیرا که بحسب اعتبار آن بنوع کمال است .

پس ازاین گفتگوها آشکارشد که اگردرتعریف نفس کمال گوئیم بیشتردرمعنی خود دلالت دارد وهمچنین همهٔانواع نفس را ازجمیع وجوه دربرمی گیرد حتی نفس مفارق وجدا ازماده هم ازاین تعریف بیرون نمیرود.

ونیز اگر گوئیم نفس کمال است بهتراز این است که بگوئیم نفس قوه است زیرا امورصادره ازنفس پاره‌ای ازباب حرکت ودسته‌ای ازباب احساس وادراك است وادراك برای

شدیم برای ما آشکار نگشت که نفس جوهر است یا جوهر نیست و کسی که تصور کرده که با کمال دانستن نفس لازم میآید که مانند صورت نفس جوهر باشد راهی بغلط پیموده

ما میگوئیم بهر بیان که کمال را تفصیل دهیم نفس و ماهیت آنرا نشناخته‌ایم که تحت چه مقوله واقع میشود زیرا که چون کسی ذات چیزی را بشناسد و بداند که چیست و بخود طبیعت امری را که ذاتی آن است عرضه بدارد دیگر اشکالی برای او نخواهد بود که این چیز درخور کدامین یك از اقسام هستی است وما درمنطق ازاین مبحث بی نیاز گشته ایم .

لیکن کمال بردو قسم است : کمال اول ـ کمال دوم

در تقسیم کمال بکمال اول و کمال دوم

کمال اول آن است که با آن نوع بالفعل میشود مانند شکل برای شمشیر کمال دوم آن است که وجودش تابع کمال اول وافعال وانفعالات آن است مانند برش برای شمشیر وتمیز و رؤیت واحساس وحرکت برای انسان واین امور ناچار برای نوع کمالند لکن کمالات اولیه نیستند زیرا که نوع برای اینکه بالفعل شود بحصول این اشیاء نیازمند نیست بلکه چون مبداء این اشیاء بالقوه برای آن حاصل شد این اشیاء هم بقوه قریبه حاصل میگردد پس ازاینکه بالقوه نبود مگر بقوه بعیده که احتیاج داشت پیش از آنها چیز دیگری حاصل شود تا اینکه درحقیقت بالقوه گردد

باید که جسم را بمعنای جنسی اخذ کنیم نه بمعنای مادی چنانکه در صناعت برهان علم منطق دانستی (۱) جسمی را که نفس کمال آن است هرجسمی نیست زیرا که نفس کمال جسم صناعی ازقبیل تخت و کرسی وغیره نیست بلکه کمال جسم طبیعی است آن هم نه هرجسم طبیعی چونکه نفس کمال آتش وزمین وهوا نیست بلکه در جهان ما نفس کمال آندسته از اجسام طبیعی است که کمال دوم آن بیاری آلاتیکه در افعال حیات بدان کمك میجویند ، که اول آن افعال تغذی و نمو است (۲)

---

(۱) چون جسم وقتی بمعنای مادی شد بشرط لا خواهد بود و قابل حمل نیست ولی وقتی لا بشرط بود قابل حمل است پس باید جسم در این تعریف بمعنای جنسی باشد

(۲) ابوالبرکات بغدادی در کتاب معتبر ص ۳۰۰ میگوید که طبیعی صفت کمال است نه جسم بهمان مقصود آنکه تعریف نفس بعقیده او اینطور است ـ کمال اولی که طبیعی است برای جسم آلی ، بدلیل اینکه اگر طبیعی صفت جسم باشد تا جسم تعلیمی با این قید اخراج شود چون جسم تعلیمی در وهم وجود دارد و درخارج همان جسم طبیعی است و نفس هم با جسم خارج تعلق میگیرد بنابراین و در صفت طبیعی برای جسم مفید معنی نخواهد بود و بعقیده این دانشمند خود نفس کمال طبیعی است یعنی طبعا ببدن تعلق دارد نه آنکه اتفاقا یا قسرا تعلق گرفته باشد

مثل این است که میگوید صورت صورت است و انسان انسان یا بشر است و این قبیل اقوال یاوه گوئی و ژاژخائی است (۱)

اگر مقصود گوینده ازصورت این باشد که البته درموضوع نیست و بوجهی ازوجوه درچیزی که ما آنرا برای شماموضوع نام نهادیم قائم نمیباشد پس بنابراین عقیده هر کمالی جوهر نخواهد بودچه بسیاری ازکمالات ناچار درموضوعند اگرچه این کمالات بقیاس بهمرکب وازنظراینکه درمرکب هستند درموضوع نمیباشد (۲) زیرا وجوداین کمالات درمرکب بنحوی که جزئی از آن باشد مانع نیست که معذلك در موضوع باشند ووجود این کمالات درموضوع نه مانند شیی درموضوع این کمالات را چنانکه پاره ازایشان گمان کرده‌اند جوهر نمیگرداند زیرا جوهر آن نیست که بقیاس یك چیز چون درآن بنحووجود درموضوع نباشد جوهر گردد تا اینکه چنین نتیجه شودکه چون شیئی دراین شیئی خاص بطوروجود درموضوع نیست پس جوهراست (۳) بلکه معنی جوهر آنست که نه دراین شیئی خاص ونه دردیگراشیاء در موضوع باشد واین معنی مانع آن نیست (٤) که دریك چیز نامعینی درموضوع نباشد واین تعریف بقیاس بهرچیزی نیست تا آنکه چون باشیائی که درآن است نه مانند شیی درموضوع قیاس شود جوهر گردد وچون بقیاس بچیزدیگری شودعرض گردد بلکه این جوهریت برای اوفی حد ذاته است نه بقیاس بچیزدیگری و جوهریت برای آن وقتی ثابت است که اعتبار بذات آن باشد یعنی وقتی که درذات وگوهر یك چیز تامل کنیم و برای آن موضوعی نباشد آن چیزفی نفسه جوهراست (۵) وچون مابکمال بودن نفس معتقد

---

۱) یعنی ازاینکه ماراضی شویم معنای محمول همان باشدکه بود ولی فقط لفظ آنرا تغییر دهیم فائده‌ای بدست نمی‌آید زیرا درحمل تغایرشرط است .

۲) چنانچه سواد برای اسودوکتابت برای کاتب کمال است وبقیاس بمرکب که اسود و کاتب باشند درموضوع نیستند .

۳) چون درتعریف جوهرمیگویند که درمرکب باشد مانند جزئی ازآن ودرتعریف عرض میگویند (یکون فی المرکب لا کجزء منه) وخصم میگوید چون نفس جزئی از بدن است پس بتعریف شماجوهر خواهدبود ابن سینا درپاسخ خصم میگوید که این حیله فائده‌ای ندارد زیرا سوادهم جزئی ازاسود است معذلك درموضوع است وجوهر نیست

٤) خصم میگوید تعریف جوهرچنین است که بقیاس بچیزی درموضوع نباشدو مطلب ماچنین است سواد بالنسبه باسوددرموضوع نیست ابن سینا می گوید باید بطورکلی دراین موارد کلامایك چیزرا میسنجیم درموضوع نباشد نه درقیاس بیك چیزتنها وسوادرا چون جدا از اسودجداگانه که در [illegible]ست بسنجیم خواهیم دیدموجود درموضوع میباشد .

۵) یعنی این معنی که شما برای جوهر می کنید که نسبت درآن ماخوذاست البته مانع آن نیست که دریك چیزلافی موضوع باشد پس ازآنکه درهزار چیزدرموضوع بوده .

وجود نفسی میباشد که دارای دوعقل هیولانی است و بنا برعقیده مشهور این سخن در فلك درست نیست زیرا که عقل درفلك عقل بالفعل است وعقل بالفعل مقوم نفسی که جزء حد ناقص است نیست و همچنین حس در عالم ما بقوه ای گفته میشود که مثال محسوسات را قبول میکند واز آنها منفعل میگردد بنا بر رای مشهور این قبیل قوه درفلك نیست .

واگر بسیار کوشش کنیم و نفس را برای آنچه متحرك باراده و مدرك اجسام است کمال اول قراردهیم تا اینکه حیوانات و نفس فلکی در این تعریف شریك شوند نبات از این تعریف بیرون میرود این بود عقیده انتخابی درجواب ازاشکال مذکور .

اما درموضوع امرحیات و نفس بدینطور ازاشکال پاسخ داده میشود که میگوئیم مسلم شده که در اجسام مبدائی برای احوال معلوم میباشد واگر کسی این مبداء را حیات نام بگذارد ما را با او مناقشه ای نیست اما نزد جمهور مفهوم از لفظ حیات که برحیوان حمل میشود دوچیز است یکی آن است که در نوع مبدائی موجود باشد که احوال مذکور از آن صادر شود .

دوم آن است که جسم بحیثی باشد که صدور این کارها از آن درست باشد

اما معلوم است که مفهوم اول بهیچ قسم معنای نفس نیست (۱)

اما معنای دوم به معنائی غیر ازمعنی نفس دلالت میکند چه، بودن شیی بحیثی که چیزی از آن صادر گردد یا موصوف بصفتی گردد دو گونه است :

اول آنکه چیز دیگری غیرازخود این وجود هست که آنچه باید از آن شیی حاصل گردد با آن چیز صادر میگردد مانند کشتی که بحیثی است که منافع کشتی از آن صادر میشود ولی در این کار محتاج بکشتیبان است تا اینکه صدور این منافع ازکشتی هم این وجود باشد که کشتی است وهم ناخدا باشد پس این نحو از وجود موضوعاً یك چیز نیست (۲)

دوم این است که جزهمین چیزچیز دیگری درموضوع نباشد مانند وجود جسم

---

(۱) زیرا معنای نفس این بود که خود او برای افعال مذکور مبداء باشد واینکه می گویند نوع دارای مبداء باشد این معنی معنای نفس نخواهد بود.

(۲) ابن سینا درالهیات شفا فصلی برای دانستن معانی واحد تشکیل داده ودرآنجا می گوید واحد بالموضوع مثل این است که بگوئیم زید و پسر عبدالله یکی است که اگرچه دو عنوان می باشد ولی موضوعاً یکی چیزهستند و واحد بالموضوع مقابل واحد حقیقی است

حاصل میشود

پس نفسی که ماحد آنرا بیان کردیم برای آندسته جسم طبیعی کمال اول است که دارای آلت هستند و افعال حیاتی آن بیاری آلت حاصل گردد ولی باید دانست که دراین تعریف چند اشکال شده .

اشکال اول

در اشکالاتی که بتعریف نفس شده و پاسخ آن

این تعریف شامل نفس فلکی نیست زیرا که نفس فلکی کارهای خود را بدون آلت میکند واگر ذکر آلات را کنار بگذارید و بذکر حیات اقتصار کنید بازهم سودی ندارد زیرا حیاتی که برای جان فلکی است مانند حیات حسی تغذیه و تنمیه ندارد وحال آنکه مراد شما از حیات مذکور درحد نفس همین امور است و اگر مقصود شما از حیات ادراکی باشدکه برای نفس فلکی است وتصورعقلی یا تحریك بغایت ومقصود ارادی باشد نبات را ازاین حد بیرون کرده اید در پاسخ این اشکال گوئیم : دراجسام سماوی دوعقیده است یکی عقیده کسانی که میگویند هرستاره که از آن وعده کراتی که آن ستاره با خود بحرکت میآورد جسمی مانند حیوان واحد تشکیل میگردد پس فعل هر یك از این آلات بعده اجزائی که دارای حرکات هستند تمام میشود و این اجزاء برای آن مانند آلت هستند ولی این عقیده درهمه کرات صحیح نیست .

عقیده‌دیگر آن است که هر کره را بتنهائی حیاتی است

واین دسته باید بگویند که چون ما برجسم فلکی و نباتی نفس اطلاق کنیم این اطلاق باشتراك اسمی است چه، حدی که برای نفس ذکرشده تنها درمرکبانست واگر حیله وتدبیری در این تعریف شود که حیوانات وفلك در معنای نفس انباز شوند نبات از حد بیرون خواهد رفت .

با اینکه این حیله وتدبیر کاری بس دشوار است چه،حیوانات و فلك درمعنای حیات و اسم نطق شریك نبستند زیرا نطقی را که دراینجا میگوئیم نطقی است که در

---

(۱) گاهی عقل بالملکه‌راهم عقل هیولانی گویندواز این سبب ابن‌سینا می گوید دوعقل هیولانی ومعنای این جمله آن‌است که ماوقتی‌می گوئیم ناطق نفسی است دارای‌نطق مقوم این نفس عقل با فعل نیست بلکه قدرمشترك میان عقل بالفعل و عقل بالقوه است وگرنه باید انسان درمرتبه عقل هیولانی انسان‌نباشدولی‌در فلك اینطور نیست که‌عقل‌هیولانی باشدبلکه ازازل‌تاابد نفس فلکی بالفعل‌است

دراین حالت وجود ذات خودرا اثبات میکند وشك دراثبات وجود خود ندارد درحالی که هیچیك ازاعضاء ظاهری وباطنی وقلب ودماغ و هیچیك ازموجودات خارج برای او ثابت نیست وفقط خودرا حس میکند بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود قائل شود واگرهم او در این حالت دستی یاعضوی دیگر تخیل کند جزئی از ذات و شرط در قوام گوهر خود تخیل میکند سپس دراین هنگام برای ذاتی که وجود آن اثبات شده خاصیتی است که این خاصیت غیرازجسم و اعضائی است که ثابت نگشته وکسی که این اشاره را توجه نمود میتواند نفس را غیراز جسم بداند بلکه ازروی یقین بداند که نفس غیرازجسم است واین شخص خود بآن عارف وشاهد است واگر این نکته را متوجه نشده وغافل باشد البته بیشتر باید اورا توجه داد

تلخیص فصل اول بطریق اجمال

ابن سینا دراین فصل بدینطریق اثبات نفس میکند که ما اجسامی را می بینیم که کارهای آنها همواره بیك طور نیست واین اعمال گوناگون تغذیه ، تنمیه ، تولیدمثل از آنها صادر میشود و بیرون از دوصورت نیست یا اینست که چون جسم هستند این افعال از آنها صادرمیشود پس باید صدور این افعال ازهمهٔ اجسام درست باشد یا این است که جز جسمیت چیزدیگری در آنها موجود است که صورت نوعیه ایشانست و بدین سبب افعال مذکور را انجام میدهند و مدعای ما همین است و از اینمطلب فقط این اندازه نتیجه میگیریم که جزجسم بودن چیزدیگری درآنهاست اکنون به بینیم که آیااین افعال ازصورت معدنی هم صحیح است که صادرشود یا اینکه باید ازنفس صادرشود

گوئیم اگر یکی ازایندوشرط بطورجمع خلو درآن صورت باشد نفس نام دارد وگرنه باید گفت که مبداء آن افعال صورت معدنی است یکی آنکه افعال آن پیوسته بیك طریق باشد ولی ازاراده صادر گردد چنانکه نفس فلکی اینطوراست

دوم آنکه افعال مختلف باشد ولی با اراده نباشد چنانکه نفس نباتی است و اما هردو شرط باشد مانند نفس حیوانی که هم افعال مختلف دارد و هم با اراده کار می کند

پس مانفس را باضافه‌ای که بدین فاعل کارهای مذکوراست شناختیم واینست که

بحیثی که از آن احراق حاصل شود نزد کسی که خود این قسم وجود را حرارت میداند تااینکه بنابر رأی او وجود حرارت در جسم وجود همین کون باشد و همچنین وجود نفس در ظاهر امر وجود همین کون می باشد جز اینکه این سخن در نفس درست نیست (۱) زیرا مفهوم از این کون و مفهوم از نفس یك چیز نیست و چرا چنین نباشد بجهت آنکه مفهوم از کون موصوف مانع نیست که با لذات کمال و مبدائی بر آن پیشی گرفته باشد سپس برای نفس این کون مخصوص پیداشود با آنکه مفهوم کمال اول را کــه سابق تعریف برسم کردیم مانع است که با لذات کمال دیگری بر آن پیشی گیرد زیرا که دیگر برای کمال اول مبداء و کمال اول نیست (۲)

پس معلوم شد که اگر ازحیات همان نفس را بخواهیم که جمهور میخواهند با مفهوم از نفس یك چیز نخواهد بود و اگر مقصود از حیات آن باشد که لفظی است در دلالت بر کمال اول مرادف با نفس در این نام گذاری منعی نداریم وحیات جانشین چیزی میشود که ما میخواستیم از کمال اول هستی آنرا باثبات رسانیم

پس اکنون دانستیم که معنای اسمی که نفس را میباشد باضافه ایست که بر آن اطلاق میشود و سزاوار آنستکه بدرك ماهیت این شیئی کــه باین اعتبار آنــرا نفس گویند مشغول گردیم و باید دراین موضوع برای اثبات نفسی که درما میباشد به سبیل تذکر اشاره کنیم که برای اشخاصی که میتوانند حق را بدون شرح و بسط زیاد ادراك کنند سودمند آمد.

دراشارهای دقیق بوجود نفس در اینکه روان آدمی مادی نیست

باید انسان چنین تصور کند که دفعتا بطور کامل آفریده شده لیکن چشم او ازمشاهده اشیاء خارجی محجوب است ومشغول پائین رفتن در هوا یا خلاء است بطوریکه فشارهوا باو صدمه نزند تا محتاج باحساس گردد و اعضایش از هم دور باشد و بچیزی برخورد نکند وچیزی را احساس نکند سپس انسان باید تأمل کند که آیا

---

(۱) یعنی نفس را برای کمال چنین تعریف میشد (بودن جسم بحیثی کــه اعمال حیاتی ازآن صادر شود)

(۲) یعنی تعریف نفس این است که کمال اول باشد و پیش از آن برای جسم کمال دیگری باشد وگرنه نفس کمال اول نخواهد بود ولی اگر ما تعریف شما را (بودن جسم بحیثی که اعمال حیاتی از آن صادر شود) تبدیل کنیم مانع از آن نخواهد بود که جسم را بسیاری از کمالات سابقت گرفته باشد که یکی از آنها هم این باشد که اکنون جسم طوری شده که افعال حیاتی از آن صادر میگردد با اینکه در تعریف ما جای چنین توهمی نبود.

فصل دوم

در یادآوری اقوال قدماء در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان

قدماء از چهار راه در پی شناختن جان رفته اند

گوئیم : پیشنیان در امر نفس اختلاف کرده انـد زیرا روش ایشان مختلف بوده .

برخی ازآنان براه شناسائی نفس از جهت حرکت رفته اند و برخی ازراه ادراك ودسته‌ای ازهردو راه وجمعی ازپیشینیان خواسته اند ازراه حیات مجملا براین مطلب واقف شوند .

دلیـل آن دسـته از قدماء کـه از راه حرکـت نفس را شناخته اند

اما آندسته که ازراه حرکت بسوی نفس رفته چنین خیال کرده اندکه تحریك غیر از محرك صـادر نمیشود و محرك نخستین ناچار بذات خویش متحرك میباشد و چون تمام جنبش اعضاء ومفاصل واعصـاب بنفس منتهی میشود از اینروی نفس محرك اول است وبپاس خاطراینمطلب نفس را جوهری فنا ناپذیر شمرده زیـرا چنان معتقد بوده اند که چیزیـکه بذات خود متحرك است روا نیست دستخوش نیستی گـردد و میگویند بهمین جهت است که اجسام فلکی فاسد نمیشونـد و سبب عدم فساد اجسام فلکی همانا دوام حرکت آنهاست .

برخی ازقدماء نفس را جسم دانسته وآنگاه درپی جسم متحرك بذات شده و برخی ازایشان مسلم نداشته‌که نفس جسم باشد و آنرا جوهری غیرجسم دانسته که متحرك بذات است و بعضی جسم دانسته و درجستجوی جسمی رفته اندکـه متحرك بذات باشد ودسته ای از اینان اجسامی راکه قابل تجزیه نیست کـروی دانسته اند تا دائم الحرکه باشد وگمان‌کرده اندکه حیوان این اجسام را تنفس میکند وتنفس‌غذای نفس است ونفس بتنفس باقی میماند زیرا ذرات غیرقابل تجزیه کروی‌شکل راکه‌مبادی نفس است بدل مایتحلل قرار میدهد ونفس متحرك بذات است چنانکه ذرات تجزیه

فلاسفه بحث درنفس را درعلم طبیعی مندرج کرده اند و اگر باعتبار این اضافه نبود
باید درعلم مفارقات وفلسفه اولی ازآن بحث کنند وما حد نفس را باعتبار اضافه آن
ببدن چنین بیان میکنیم که نفس کمال جسم آلی است و اگر گوئیم نفس کمال است
برتر وبهترازاینست که گوئیم نفس صورت است زیرا پارهٔ ازصور درماده منطبع هستند
باآنکه پارهٔ ازنفوس درماده نیستند ومیتوانند منفرداً ازماده یافت شوند وهمچنین اگر
نفس را کمال گوئیم اولی ازاینستکه قوه گوئیم زیراکه دستهٔ ازکارهای جان از مقولهٔ
فعل است مثل تحریك وپاره‌ای ازمقولهٔ انفعال مانند ادراك و بنا براین قوه لفظ مشترك
میشود ودرتعریفات ازآوردن الفاظ مشترك دوری میکنند ولی کمال هم ازجهتی که فعل
است کمالست وهم ازجهتی که انفعال ولی اکنون که گفتیم نفس کمالست دیگر دانسته
نمیشود که آیا نفس جوهراست یا عرض چونکه معنای کمال آن است که نوع بوجود
آن بالفعل میشود دیگر ازاین لفظ درنمیآید که آن شیئی جوهراست یا عرض وچون
خصم میخواهد ازکمال بودن نفس جوهریت آنرا ثابت کند ابوعلی بچند دلیل منطقی
با اومقاومت میکند واما اینکه گفتیم که جسمی است که دارای آلت باشد چون اجسامی
راکه نفس کمالست درعالم ما افعال حیاتی خودرا باآلات انجام میدهند وپس ازاینکه
ابوعلی ازبیان جزئیات حد نفس آسوده میشود که اطلاق نفس برفلك و دیگر اشیاء
باشتراك لفظی است واگرچه وظیفه او دراین فصل اثبات جوهریت وتجرد نفس نیست
ولی ازراه لطف درخاتمهٔ فصل اشاره‌ای دقیق براینمطلب میکند که اگرچه این اشاره
درچند سطر تمام میشود ولی تعقل آن مثل سایر تعقلات مطالب علمی خالی ازدشواری
نیست وحاصل این دلیل آن است که انسان نمیداند که اعضاء باطنه دارد مگر بتشریح و
ازاعضاء ظاهره هم اگراحساس نکند غافل است با اینکه ذات او در همه حالات برای
او حاضراست پس معلوم میشود که ذات انسان منطبع در این اعضاء نیست وجوهریست
غیرجسم ودکارت اینمطلب را از ابوعلی گرفته



چنین گفته اند که نفس خون است زیرا که چون خون ریخت زندگی باطل میشود و برخی از ایشان گفته اند که نفس مزاج است زیرا که تا مزاج ثابت است حیاتی باقی است و تغییر نمیپذیرد و برخی دیگر از ایشان بر این شده اند که نفس تألیف و نسبتی بین عناصر است زیرا ما میدانیم که بیک تألیف نامعینی احتیاج است تا از اخشیجها حیوان تکون یابد و چونکه ذات نفس تالیف است این است که به آوازهای موزون و بویها و طعوم مایل است و از اینها التذاذ میجوید و دسته ای از قدماء گفته اند که نفس خداوند است و خداوند برتر است از آنچه این ملحدان گفته اند و گفته اند نفس درهرچیزی برحسب آن وجود پیدا میکند در یک چیز طبع میگردد و دریک چیز نفس و درچیزی عقل سبحانه الله و تعالی عما یشرکون

در نقض روش و شکستن دلائل قدما و ابطال دلیل حرکت نقض میشود

این بود مذاهب منسوب بقدماء اولین و تمام این مذاهب باطل است اما آنانکه بحرکت چنگ زده اند نخست محالیکه ایشان را لازم میآید آن است که نسبت سکون را هم بنفس داده اند حال اگر نفس بدن را حرکت میدهد که بدن متحرک شود پس ناچار حرکت دادن نفس سبب حرکت پذیرفتن بدن است.

اکنون به بینیم که اگر در حال حرکت دادن نفس تسکین بدن هم از نفس صادر میگردد پس نسبت تحرک نفس بتسکین و تحریک مساوی است دیگر نمیتوان گفت که نفس بدن را تحرک میدهد تا بدن حرکت کند با آنکه فرض ایشان این بود اگر سکون بدن از نفس صادر شود اما نه در حال حرکت آن بلکه پس از آنکه ساکن گشت آنوقت نفس بذاته متحرک نخواهد بود (۱) مجددا در تعقیب این ایراد میگوئیم که در پیش دانستید که متحرک بدون محرکی نیست و متحرک بذات وجود ندارد پس نفس هم متحرک بذات خود نیست بازمیگوئیم این حرکتی که برای نفس است یا حرکت مکانی است یا کمی یا کیفی یا غیر از اینها

---

(۱) یعنی اگر گاهی بدن را حرکت دهد و زمانی ساکن گرداند پس متحرک بالذات نخواهد بود زیرا ذاتیات هیچوقت رفع نمی شود واگر حرکت ذاتی نفس بود سکون امکان نداشت

ناپذیرهم درجو حرکت پیوستگی دارند و برای همین جنبش پیوستگی است که ذرات میتوانند غیرخود را حرکت دهند ودسته ای از ایشان گفته اند که در این ذرات نفس نیست بلکه محرك این ذرات نفس است ونفس داخل دراین ذرات است و چون این ذرات دربدن داخل شدند نفس‌هم داخل میشود وبرخی ازقدماء نفس را آتش دانسته ورأی ایشان براین شده که آتش دائم الحرکه است

دلیل آندسته ازقدماء که ازراه ادراك نفس را شناخته اند

واما آنانکه از راه ادراك بسوی نفس پی برده اند چنین میگویند که شیئی میتواند غیر خود را ادراك کند چون بر آن مقدم ومبداءآن است پس بایدکه نفس‌مبداء باشد سپس نفس را یکی ازعناصرجهارگانه دانسته که آتش وهوا وآب وخاك باشد . و برخی از ایشان ازبرای شدت رطوبت نطفه که مبداء تکوین است نفس را آب دانسته و بعضی نفس را جسم بخاری دانسته‌اند چون بنا بررأی ایشان بخارمبداء اشیاء است برحسب مذاهبی که پیش ازاین دانسته شد وتمام ایندسته ها میگویندکه نفس حقیقت اشیاء را درك میکند زیرا ازجوهرآنها ساخته شده وهمچنین کسانیکه اعداد را مبداء میدانند نفس را عدد دانسته اند وآنانکه عنصررا مبداء میدانند نفس را عنصر دانسته اند و دسته ای ازاین جمع میگویندکه شیئی شبیه و مانندخودرا درك میکند ومدرك بالفعل شبیه مدرك بالفعل است پس نفس را مرکب از عناصر دانسته و این شخص انباذقلس است که او روح را مرکب‌ازآخشیجهای جهارگانه و از غلبه ومحبت دانسته و گفته است که درنفس ازهر چیزی شبهی است‌وموجود خارجی را باآن شبه ادراك میکند

دلیل آن دسته از پیشینیان که از راه حرکت و ادراك در پی شناسائی نفس رفته اند

واما آنانکه ازهردوراه درپی شناسائی نفس رفته‌اند اشخاصی هستندکه میگویند نفس عددی است متحرك بذات و نفس عدد است زیرا مدرك میباشد وازاین جهت محرك بذات است که محرك اول است

دلیل آن دسته از گذشتگان که ازراه حیات در پی شناسائی نفس رفته اند

واما آنانکه از راه حیات بطور اجمال بر اینمطلب شده اند پاره ای از ایشان گفته‌اند نفس حرارت غریزی است زیرا که حیات قائم بآن است ودسته ای دیگر گفته‌اند نفس مشتق‌ازنفس است ونفس چیزی است که تبریدمیکند وازاینروست که‌انسان بیارای استنشاق خود را تبرید میکند تا جوهر نفس‌محفوظ بماند وجمعی ازایشان

و انتقال بود جایز بود که از بدنی مفارقت جوید سپس بجای خود باز گردد و این قوم نفس را چیزی مانند جیوه تصور کرده اند که چون در پاره‌ای از اجسام ریخته شد و بجنبش در آمد و بخود لرزید جسم را بحرکت درمیآورد وقبول هم ندارند که حرکت نفس حرکت اختیاری باشد ودر پیش دانستی که اعتقاد بذرات لایتجزی باطل است و نیز دانستی که قول بیکی بودن مبدء اخشیجها عقیده ای باطل و ناروا است و از جمله محالات آنست که گفته‌اند باید که شئی مبداء باشد تا بتواند ماوراء خودرا درك کند با آنکه ما در خود این معنی را مییابیم که اشیائی و هستی هائی را درك میکنیم که مبداء آنها نیستیم اما اثبات این سخن بطریق آنان که گمان کرده‌اند که مبداء یکی از عناصر است بدین طور میشود که ما اشیائی را درك میکنیم که این اخشیجها مبداء آن نیستند و آن هم مبداء این بسائط نیست و آن اشیاء بقرار ذیل است :

هرچیزی هست یا نیست واشیاء مساوی باشئی واحد خود متساوی هستند و روانیست که آب و آتش ویاعنصری دیگر مبداء آن باشد و بیاری این مبادی مسائل مذکور دانسته گردد بی آنکه عکس آن درست باشد نیزیااین است اینکه نفس میداند مبداء برای شی مدرك است عین همین مبداء راهم شامل میشود ویاانها این معرفت شامل اشیائی میشود که ازمبداء حادث میشود ولی مبداء نیست یااین معرفت شامل هردواست پس اگر تنها این معرفت شامل مبداء باشد ویاشامل هردوو لازم هم باشد که عالم بیك شی بایدبطور وجوب مبداء آن باشد لازم میآید که نفس مبداء برای مبداء باشد و نیز لازم است که برای ذات خودهم مبداء باشد چونکه ذات خودراهم میداند واگر نفس مبداء را نمیداند ویك احوال وتغییراتی راکه ملحق آن میشود میداند پس کیست که حکم میکند که آب یا آتش یایکی ازاینها مبداء میباشند .

در ابطال عقیده اتباع فیثاغورث

اما آنهائی که ادراك را بعددیت دانسته‌اند که میگویند مبداء هرچیزی عدداست بلکه حقیقت وحد هرچیز عدد است اگرچه بطلان این عقیده رامدلل کردیم و نیز درفلسفهٔ اولی بر محال بودن این عقاید دلائلی خواهیم آورد ولی دراین جا ازحیث نظر خاص در نفس مذهب مذکوررا تزییف می کنیم .

اگر حرکت مکانی باشد از سه صورت بیرون نیست یا طبیعی است یا قسری یا نفسانی (۱)

اگر طبیعی باشد پس همواره بیکسوی رومی آورد آنوقت تحریك نفس همواره بیکسوی است

اگر این حرکت قسری باشد پس نفس بذاته متحرك نیست و بذات خود تحریکی ندارد بلکه اولی آن است که قاسر آن مبداء اول باشد واولی آن است که همان محرك نفس باشد

اگر این حرکت نفسانی باشد لازم میاید که نفس قبل از نفس موجود باشد و ناچار این حرکت باراده خواهد بود و این ارادهها بایکی است و تخلف ناپذیر پس تحریك او هم برهمان جهت خواهد بود یا اینکه مختلف است و در اینصورت ناچار سکونهائی بین آن خواهد قرار گرفت و متحرك بذات نخواهد بود

اگر حرکت در کم باشد چنین حرکتی دور ترین امور از نفس است و هیچ چیزی بذات خود حرکت در کم نمیکند مگر چیزی داخل در آن شود و یا در ذات آن استحاله واقع شود .

اگر این حرکت برای نفس از راه استحاله باشد آنوقت باید دید این حرکت استحالی یا در نفسیت نفس واقع میشود پس وقتیکه نفس آغاز در جنبش میکند نفس نیست و یا اینکه حرکت در نفسیت نفس نیست بلکه در عرضی از اعراض نفس است نه در نفس بودنش بنا بر فرض اول لازم میاید که تحرك آن از سنخ تحریکش نباشد بلکه باید ساکن در مکان باشد هنگامیکه می خواهد حرکت کند تا در مکان حرکت نماید

بنابفرض دوم آنکه استحاله در اعراض غایتش این است که آن عرض حاصل شود و چون حصول یافت استحاله هم متوقف میشود و نیز اشکال دیگری که وارد میاید آنستکه در سابق مدلل شد که نفس نمیتواند جسم باشد و محرکی که در مکان حرکت میدهد و بسوئی وجهتی حرکت میکند ناچار جسم است پس اگر برای نفس حرکت

(۱) چون حرکت مکانی سه قسم است . حرکت طبیعی مثل سقوط سنك زمین و حرکت قسری مثل حرکت سنك رو ببالا که شخص آن را پرتاب کرده و حرکت نفسانی مانند حرکت جانداران از نقطه ای بنقطه دیگر

ونتیجه میشود که عـدد موجود برای نقطه طبیعت نفس است بنابراین در هر جسمی که این اندازه نقطه فرض شود باید آن جسم دارای نفس گردد والبته فرض وجود نقطه هم درجسم امری‌است ممکن‌پس هرجسمی که شانیت‌دارد صاحب‌نفس گردد باید در آن نقطه فرض نمود .

واگر نفس‌عددی باشد که دارای وضع وقابل‌اشاره حسیه نباشد پس آحـادی متفرق است و با اینکه موادی مختلف وصفاتی بر آن افزوده نشده وفصولی بـدان منضم نگشته پس باچه چیز متفرق گشته وتفرق اوازچیست واشیاء متشابه بواسطه مواد مخلف مختلف میگردند واگر برای این‌عدد مواد مختلف باشدپس ذوات‌وضع است وصاحب ابدان پراکنده

دیگر اینکه درهردوحال چگونه این‌وحدات ونقطه‌ها بـاهم مرتبط شدند زیرا که اگر ارتباط پاره‌ای ازاین اجزاء بپاره‌ای دیگروالتیام آنهـا برای طبیعت وحدت ونقطه‌بودن‌باشد پس بـاید که وحدات ونقاط ازهر موضعی روی باجتماع آرند واگر برای این وحدات و نقاط جامعی‌است که یکی را بـادیگری جمع نموده وبهم منضم گردانیده که‌نامرتبط شوند ودر حالی که باهم مرتبطند آنهـارا نگهبانی میکند پس اولی آن است که آن چنان چیزخودنفس باشد .

درابطال عقیده انباذ قلس

اما آن دسته ازقدماء که گفته‌اند نفس‌برای اینکه مبادی وغیر مبادی را بشناسد بـایدمرکب ازمبادی باشد تا بیاری مبـادی موجود درخود مبادی رابشناسد. بنابراین باید نفس اشیائی را که‌ازمبادی‌پیدامیشود ومخالف باطبیعت اوست‌نداند زیرا که اجتماع گاهی هیئت‌وصوری ازمبادی احداث میکند که درخودمبادی یافت‌نمیشود مانند‌استخوان بودن و آلت‌بودن وانسان واسب بودن وغیراینهابنابراین‌بایدنفس این اشیاء رانداند. بعلت این که این اشیاء در ذات نفس نیستند بلکه فقـط در نفس اجزاء مبـادی است و اگر در تالیف نفس انسان واسب وفیل را هم قرار دهیم چنانکه آتش وخاك‌وغلبه و محبت را قرار داده‌اند وبگویند درنفس این‌اشیاء نیز موجود است البته خطائی بزرك مرتکب شده اند .

گوئیم: بایددراین‌معنی تامل کرد که آیانفس باین‌نفس‌است که‌عدد معینی بباشد مانندچهاروپنج‌وزوج‌یا فردیااینکه اعم‌ازاین‌است که عددمعینی باشد.

اگر نفسیت نفس‌بآنستگه عددمعینی باشد پس درحیوانی که پاره‌ای ازاعضاء او بریده‌شودچه میگویندابن عضومقطوع حرکت‌میکند واحساس‌مینماید واحساس‌هم از یك نحوه تخیلی است و همچنین هرجزئی از آن بجهتی میگریزد و این حرکت هم‌ناچارازیك نحوه‌تخیلی است‌ومعلوم‌است که‌این‌دوجزء مقطوع‌برای‌این‌حرکت‌میکنند که دوقوه درآنهاست‌وهریك ازاین‌دو مسلما ازعددیکه جمله‌ومجموع آنهارا شامل میشد نه چیزدیگری پس‌این دوجزء بگفته این‌جماعت بدون نفس‌حرکت میکنندبا اینکه این سخن محـال است بلکه حق‌آن است که هریك ازدورا نفسی است ازنوع نفس‌دیگر.

پس نفس‌این حیوان‌بالفعل یکی‌است‌وبالقوه بسیاروابن‌نفس بنفوس‌منحل‌میگردد ودرحیوانیکه عضواومقطوع شده دونفس فاسده‌بگرددبعنی نفس‌دوعضوولی درنبـات ایطورنیست‌زیراکه‌درنبات آلات‌اولیه‌برای‌استیفاء کارنفس درهمه‌تنه‌وقالبِ نبات‌براکنده است‌وبالعکس درحیوانیکه عضوار بریده شده چنین نیست بلکه پاره‌ای‌از بدن‌این‌حیوان که‌عضوش‌بریده گننده‌مبداءندارد که‌مزاج‌ملائم‌بانفس‌راپایدارنگاهداردودرپاره‌ای‌دیگراز بدن‌او مبداءموجوداست‌ولیکن دربقاءخوده‌صحت‌مزاج‌بقسم‌دیگرمحتاج‌است‌واجزائش درتعاون‌وکمك درحفظ مزاج‌بیکدیگرمحتاجند

واگرنفس‌عدد مخصوصی نباشد بلکه عددی که دارای کیفیتی و صورتی است پس دراینصورت دریك بـدن جانهای بسیار است چنانکه دربسیـاری از ازواج ودر بسیاری از افراد افراد و در بسیـاری از مربعات مربعات است و همچنین دیگر اعتبارات

دیگراینکه آیااین وحدات‌مجتمعه درعددراوضعی‌است‌یانه یعنی که‌قابل اشاره حسیه است یانه.

اگرهریك ازاین وحدات قابل‌وضع واشاره‌شی‌باشد نقطه‌است‌وچون نقاطی شد یابرای‌این‌نفس خواهدبود که عده‌ای‌ازنقاط است‌یاچنین نیست‌بلکه‌برای‌این‌نفس‌است که قوه است یا کیفیت یاغیر اینها ولیکن ایشان طبیعت نفس‌را مجردعدد بودن دانسته‌اند

اشکال بیشمار باشد وهمه این لوازم محال است والبته میداندکه یك چیز کافی است که معیار اضداد گردد واضدادی با آن شناخته گردد چنانچه بامسطر مستقیم خط مستقیم ومنحنی شناخته میگردد.

اما کسانی که میگویندنفس جسمی است که برای درك اشیاء برروی آنها حرکتی مستدیر دارددر مباحث آتیه فساداین عقیده را آشکار میکنیم تامعلوم شود که جسم نمیتواند ادراك عقلی کند. (۱)

اما آنانکه نفس رامزاج دانسته‌اند از سخنانی که در پیش گذشت ناچیز بودن گفتار ایشان دانسته‌شد بااینکه هرچه راکه بفساد آن حیات فاسدشود نمی‌توان نفس دانست زیرا بسیاری ازاعضاء واشیاء واخلاط وچیزهای دیگر اینطورند ومااانکار نمیکنیم که ازوجود چیزی ناگزیر باشیم که ازاین راه جان بتن علاقه گیرد ولی ازاین احتیاج لازم نمی آیدکه شئی مورد احتیاج نفس باشد.

وازاین مطلب دانسته‌میشودکه آنکس که نفس راخون دانسته‌راهی بخطاپیموده وچگونه می‌توان خون رامحرك وحساس دانست

در ابطال عقیدهٔ آنانکه نفس راتالیف بین عناصر دانسته اند

آن دسته از حکماء که گفته‌اند نفس تالیف است نفس رانسبتی معقول بین اشیاء تصور کرده‌اند وچگونه میشودنسبت بآن اضداد مدرك ومحرك باشد وتالیف بمؤلفی احتیاج داردواولی این است که خوداین مؤلف نفس باشد ونفس است که چون ازبدن مفارقت جست تألیف ازهم گسیخته می‌شود ودر آتیه ضمن اینکه بشناسائی امر نفس مشغول می‌شویم بطلان این عقیده را ازراههائی دیگر آشکار می کنیم وما باید اکنون برای شناختن طبیعت نفس شوقی پیداکنیم ودرمناقصه وابطال عقائد مذکور سخنانی دیگرهم گفته شده‌است که چون ذکر آنها واجب ولازم نبود ازینرو ما ازیاد آوری آن روی بتافتیم.

---

(۱) در فصل دوم ازمقاله پنجم این کتاب دراثبات مجرد وغیرمادی بودن روان است که درآنجاکاملا این موضوع تشریح میگردد



دیگر اینکه اگر در نفس انسان باشد در نفس نفس خواهد بود و باز یکدفعه دیگر انسان و فیل باید در آن باشد و اینکار سر بینهایت میزند.

ایرادی دیگر بردارنده این عقیده وارد می آید که بنابراین گفته باید ایزد تعالی عالم باشیاء نباشد.

زیرا در او غلبه نیست چونکه در هر چیزی غلبه باشد موجب پراکندگی و فساد است و باید که علم خداوند بمبادی علم تام نباشد و این سخن ناپسند و زشت است دیگر اینکه بنابراین رأی باید زمین بزمین و آب بآب دانا باشد ولی زمین آب و آب زمین را درك نکند و نیز باید گرمی عالم بگرمی باشد ولی بسردی عالم نباشد و باز باید که در اعضائی که ارضیت بسیار است مانند استخوان و ناخن احساس شدید بزمین باشد با اینکه چنین نیست بلکه آن اعضاء هیچ حساس نیستند نه بزمین و نه بغیر زمین.

و اگر شئی از خود متأثر گردد و منفعل شود اولی است که ازمانند خود متاثر گردد و البته میدانید که احساس بکنوع تأثر و انفعال است

و باز باید که یك قوه اضداد را درك نکند و سیاهی و سپیدی بحاسه واحد درك نشود بلکه سپیدی بپاره ای از چشم که سفید است و سیاهی بپاره‌ای از دیده که سیاه است درك شود و چون الوان را ترکیبات بیشمار است پس باید برای چشم اجزاء بیشمار باشد و اینکه حقیقی هم برای این وسائط نباشد و الوان جز ازمزج ضدین بکمی و بیشی بدون اختلاف دیگر حاصل نشوند (۱) آنوقت لازم میآید که مدرك سفیدی سفیدی صرف و خالص ادراك کند و مدرك سیاهی نیز سیاهی صرف و خالص را و همچنین باید بسائط ممتزج برما مشکل نشود و وسائطی که در آن سفیدی و سیاهی بالفعل آشکار میشود برای ها متخل نگردد.

و همچنین باید مثلث بمثلث و مربع بمربع و مدور بمدور درك شود و شکل های دیگری که نهایت ندارند و لازم آید که اعداد نیز بامثال خود درك شوند و باید در حاسه

---

(۱) چون عقیده جمعی چنانکه در فصل پنجم مقاله پنجم بیان شده این است که جز سپیدی و سیاهی حقیقی برای الوان نیست و همه الوان از ترکیبات این دو رنك پیدا میشود ابن سینا میگوید: اگر حقیقی هم برای این الوان که وسائط اند نباشد و ما مسلم بداریم که الوان جز از مزج ضدین پیدا نمیشود باید چشم نتواند آبی و قرمز و رنگهای دیگر را درك کند و فقط باید سیاهی خالص و سفیدی خالص را ادراك کند.

وچون‌نفس مفارقت جست علت مفارقت نفس‌امر غالبی باشد که موضوع آنرا بحالتی دیگر گردانده و یکصورت جمادی مانند صورتی که مقابل باصورت مزاجیه موافق‌نفس و آن صورت بود احداث کند .

اما ماده‌ای که برای‌نفس بود البته پس‌از نفس بنوعی که سابقاً بود باقی نخواهد ماند وخالی ازاین احوال نیست که یانوع و جوهری که موضوع نفس بآن حال بود باطل‌میگردد یااینکه نفس‌در آن‌صورتی‌میگذارد که ماده‌را بفعل‌بر طبیعت خود باقی نگهدارد واین‌جسم طبیعی‌بحالی که بود باقی نخواهدماند بلکه‌صورت واعراض دیگر دارا خواهدشدو برخی ازاجزاء آن‌تبدیل‌می‌یابدو باتغییر کلی که درجوهراست مفارقت می‌جوید‌پس‌در نتیجه ماده‌ای که‌ذات آن‌پس‌ازمفارقت‌نفس‌محفوظ بماند که سابقاموضوع نفس‌بود وحال موضوع غیر نفس شده باقی نخواهدماند ودرنتیجه،وجود نفس درجسم مانندوجود عرض درموضوع نیست وازاینجا ثابت میشودکه نفس جوهر است چه ، صورتی میباشدکه درموضوع‌نیست .

در اشکال بعقیده مذکورو پاسخ آن گوینده‌ای‌را میرسدکه بگوید . مسلم‌دانستیم نفس‌نباتی‌دارای همین‌صورتی بودکه شماگفتید زیرا اینصورت بودکه برای قوام وحفظ‌ماده قریبه‌علت بود اما نفس‌حیوانی چنین‌نیست و نزدیکتر بحق‌آن است که نفس‌نباتی مقوم ماده‌آن است سپس‌این‌نفس نباتیرا نفس‌حیوانی مقوم‌است و نفس‌حیوانی درماده‌ای هستی‌میباید که آن‌ماده بذاته تقویم یافته پس‌نفس‌نباتی‌علت‌است برای آنچه‌در آن حلول کرده‌و نفس نفس‌حیوانی جوهر نیست و بماده قائم‌است ومدعای شماکه جوهریت باشدثابت نشده .

مادرپاسخ این گوینده میگوئیم ازنفس‌نباتی ازجهت‌نفس‌نباتی بودن لازم‌نمیآید مگر یك جسم متغذی مطلق‌و برای‌این نفس‌نباتی مطلق‌وجودی نیست مگر وجود بمعنای جنسی که فقط موجود در وهم باشد اما آنچه در خارج موجود است انواع آن است مطلبی که لازم‌است ناگفته‌نماند این است که نفس نباتـی سبب واحداست‌و برای آن‌شی کلی‌است‌غیر محصل کهٔجسم‌متغذی. نامی‌باشد یعنی‌مطلق‌جنسی غیرممنوع اماجسمی که دارای آلت حس و تمیز وحرکت ارادی باشد ازمفهوم نفس نباتی بقیداینکه نفس نباتی استدانسته نمیکردد مگرآنکه فصل‌دیگری بآن منضم

فصل سوم

در اینکه نفس جوهر است

از اصولی که در پیش گذشت دانستی که نفس جسم نیست و اگر برای شما ثابت شود که پاره‌ای از نفوس میتوانند بذات خود پایدار و مجرد از ماده بمانند دیگر شکی باقی نخواهد ماند که نفس جوهر است.

تجرد و بی‌نیازی از ماده لازمه همه افراد نفس نیست بلکه چنانکه در آینده خواهید دانست پاره‌ای از نفوس میتوانند دارای این وصف باشند اما همه افراد نفوس مانند نفس نباتی و نفس حیوانی لازم نیست که از ماده مجرد باشد.

در اثبات اینکه مزاج علت استعدادی برای افاضه نفس بر بدن است و نفس علت مبقیه مزاج و مانع فساد آن است

برای وجود این نفوس در ابدان ماده قریبه با مزاج خاص و هیئت خاص تحقق می‌یابد و تا وقتی هم این مزاج خاص بالفعل موجود خواهد بود که نفس در آن بدن باشد و در حقیقت نفس است که آن ماده را دارای این مزاج گردانیده و ناچار باید علت تکون و پیدایش نبات حیوان را با آن مزاج که دارا هستند نفس دانست زیرا مبدأ تولید و تربیت چنانکه در پیش گفته شد نفس است و در نتیجه موضوع قریب برای تعلق نفس محال است که بفعالیت برسد جز بوسیله نفس و نفس هم علت است که موضوع قریب او پایدار بماند.

جایز نیست بگوئیم که موضوع قریب بسببی غیر از نفس حصول یافت سپس نفس بآن بطوریکه در اینکار دخالتی نداشته باشد لاحق شد مانند اعراضی که پس از تقوم و تحقق موضوع خود بآن عارض میشوند و مقوم موضوع خود نیستند اما نفس مقوم موضوع قریب خود میباشد و آنرا هم بالفعل ایجاد می‌کند چنانکه اینموضوع را هنگامیکه در حیوان سخن بگوئیم خواهید دانست.

بایددانست میان موضوع بعید و نفس صورتهائی دیگر است که نفس مقوم آن نیست

که‌دز اعضاء پراکنده اندو فعل بعضی بر بعض دیگر بحسب استعداد آلت متقدم و متاخر است .

پس نفسی که‌برای هرحیوانی است جامع عناصر بدن و مولف ومرکب‌اواست بنحویکه صلاحیت بدن بودن را برای آن حیوان پیـداکند و این نفس حافظ بدن است بنظامی که سزاوار آن است و مادامیکه این نفس در آن است مغیرات خارجی بآن چیره نمی شود واگر چنین نبود بر صحت‌خودپایدارنمیماند .

در سلطه نفس بر بدن واشاره‌ای دقیق بر غیر مادی بودن روح برای استیلاء جان برتن است که‌وقتی جان‌قضایائی راکه‌خوش آیند او نیست یادوست‌دارد واین قضایابدنی نیستندادراک‌میکند نامیه قوه وضعف میباید واین امروقتی است که تصدیق نامعینی بر نفس وارد شود و این تصدیق‌ازحیث اینکه‌اعتقاد است‌در بدن تا ثیر نمیکندبلکه این‌اعتقاد راسروریاغمی تابع میشود واین‌سرود وغم‌مدرکات نفس میباشد واین تصدیقات ببدن‌از حیثی که فقط بدن است‌عارض‌نمیشود که‌در قوه نامیه وغاذیه‌تاثیرکندکه همان‌عارض راکـه‌نخست در نفس پیدا شد در آنها احداث نماید وفرح نطقی موجب قوت و قدرت این قوه در فعل خود نباشد و ضد فرح نطقی غم نطقی‌است که الم بدنی نـدارد (۱) و مـوجب ضعف و عجز بدن می شود که کم کم عمل نامیه را تبـاه می کند وبسا روی دهـد که مزاج نفس کلی می یـابد و این قبیل امور است. که‌شما را قـانع می کند که نفس‌است که جامع قوای‌ادراک وقوای‌استعمال غذا می‌باشد وقوهٔ غاذیه‌ومدرکه‌رایات نفس است .

اگر جان در بدن نبود اولی‌برای بدن آن بود که از هم پراکنده شود زیرا هر جزئی از اجزاء بدن مکانی برای خویش جویـان است و از قرین خود مفـارقت خواهان و عناصر متفرقه بدن را چیزی خارج ازطبیعت این‌بسائط در جای خودنگاه می‌دارد که این چیز در حیوان نفس‌است پس در این هنگام نفس برای موضوع خود کمال است وموضوع نفس که بدن باشد قائم بآن‌کمال خواهد بود . نفس مکمل نوعی و صانع نوعی است زیرا اشیائی که دارای نفوس مختلفه هستند بنفس تکثر و اختلاف می‌یابند وتغایر آنها بنوع است نه بشخص پس نمی شود نفس را از اعراض

۱ ــ غم وسرور نطقی یعنی غم وسروری که عقلی باشد ومدرک‌آن قوه عاقله‌است.

شود که طبیعتی دیگر گردد و البته این هم شدنی نیست مگر اینکه نفس حیوانی گردد و در جواب این اشکال لازم است از نو شروع در پاسخ کنیم تا مطلب آشکار تر گردد. مراد از نفس نباتی یکی از سه چیز است .

۱ـ نفس نوعی مخصوص نبات که بحیوان ربطی نداشته باشد .

۲ـ معنای عامی که نفس نباتی وحیوانی را از جهتی که تغذیه وتنمیه و تولید مثل میکنند شامل شود که این معنی را بطور مجاز نفس نباتی گویند زیرا نفس نباتی جز در نبات نیست لیکن معنائی که نفس نبات و حیوانرا شامل میشود در حیوان هم بهمان نحویکه در نبات است وجود دارد و هستی آن بنحوی است که معنای تمام در اشیاء موجود است:

۳ـ مقصود از نفس نباتی قوه‌ای از قوای نفس حیوانی باشد که تغذیه و تولید و تربیت از آن صادر میشود پس اگر مقصود نفس نباتی باشد که بقیاس بنفسی که متغذی است نوع محسوب گردد این معنی فقط در نبات است نه در حیوان نمی باشد .

اگر معنای عام از نفس نباتی اراده شده واجب است که معنای عامی با آن منسوب گردد نه معنای خاص چه صانع عام آن است که مصنوع عام بدو منسوب شود و صانع نوعی مانند نجار آن است که مصنوع نوعی بآن منسوب گردد و صانع معین آن است که مصنوع معین بآن منسوب گردد و تحقیق این مطالب در پیش گذشت .

پس آن مقداری که بنفس نباتی عام از امر جسم منسوب است که نامی باشد بطریق عموم این نسبت عام است اما بودن جسم نامی بحیثی که برای قبول حس صلاحیت داشته باشد این معنی دیگر بنفس نباتی از حیثی که عام است منسوب نیست و لازمه آن هم نمی باشد

اما قسم سوم محال است و آن این بود که قوه نباتی بتنهائی بدن حیوان بسازد که اگر آن قوه تنها بود میتوانست جسم حیوانی و نباتی را تمام کند و حال آنکه چنین نیست بلکه وقتی میتواند آن قوه بدن را جسم حیوانی کند که آلات حس و حرکت یافت شود و در اینهنگام آن قوه برای نفس باشد و از برای آن نفس هم قوه دیگری است که آن نفس را نیروئی دیگر است و این قوه که در شمار قوای آن میباشد در پی این میشود که آنرا برای کمالات ثانیه نفس که این قوه اوست مستعد نماید و آن نفس حیوانی است پس از این مطلب آشکار شد که نفس یکی است و این قوی همه منشعب از آن است

فصل چهارم

در بیان اینکه اختلاف کارهای نفس از جهت اختلاف قوای آن است

گوئیم برای نفس کارهائی است که برخی بشدت و ضعف وپاره ای بسرعت و بطوء باهم اختلاف دارد مثلا گمان اعتقادی است که از نظر تأکید وشدت بایقین مختلف است و حدس باتلقین بتندی وسرعت اختلاف دارد .

گاهی اختلاف افعال نفس بعدم وملکه است مانند اینکه شك بارأی وتصمیم مخالف است زیرا شك عدم اعتقاد بدوطرف نقیض است ورأی اعتقاد بیکی از دوطرف نقیض وبازمثل تحریك وتسکین .

گاهی اختلاف کارهای نفس نسبت باموری است که این امور باهم متضادند مثل احساس سپیدی واحساس سیاهی وادراك تلخی وگاهی هم اختلاف میان کارهای نفس بجنس است مثل ادراك رنك وادراك طعم ومانند ادراك وتحریك .

غرض مادراین بحث آن است که قوائی را که این کارها از آن صدور مییابد بشناسیم وبدانیم آیاواجب است برای هر نوعی ازافعال نفس نیروئی خاص باشد که تنها مخصوص بآن باشد یااینکه واجب نیست .

شدت وضعف سبب اختلاف قوا نخواهد شد

گوئیم :افعالی که بشدت وضعف باهم مختلف اند مبداء آنها یك نیروست که گاهی فعل این نیرو تمامتر است وزمانی ناقص تر واگر نقصان اقتضاء کند که برای فعلی که گاهی ناقص تر است قوه‌ای غیر از قوه‌ای که برای فعل تمامتر است باشد لازم میآید که عدد قوی باندازه شماره مراتب نقصان وزیاده باشد ونامتناهی گردد پس یك قوه است که گاهی فعل اشد و زمانی فعلی ناقص‌تر و گاهی بحسب فقدان آلت یابرای موانع

نمود زیرا انواع با اعراض اختـلاف پیدا نمی‌کند و برای عرض مـدخلیتی در تقویم موضوع خود نیست بنابراین نفس مانندجوهر کمال است نه مانند عرض ولی ازجوهر بودن نفس لازم نمی آید که جوهری مفارق یـا غیر مفارق باشد زیرا هیولی‌وصورت با آنکه جوهرند مفارق نیستند و این مطلب را سابقاً دانستید پس اکنون مختصری درقوای نفس و کارهای آن بحث کنیم سپس در دنبال این‌فصل بطوراستقصاء آن قوا را شرح دهیم .



و بزرگی وعظم بحدی رسیده که این قوه میتواند غذا در بیشتر از آنچه از آن تحلیل میرود بآن برساند آنوقت از کار میایستد ودر این هنگام قدری از غذا بازمیماند که برای تولید صلاحیت دارد آنوقت همین قوه غذا مذکوررا باعضاء تولید میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید میفرستد چنانکه برای همین اعضاء تولیدبجهت اینکه تغذیه کنند غذامیفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید احتیاج دارند باز غذا زائد میآید که این باقیمانده برای چیز دیگری خوبست ودراین موقع همین قوه واحده این بازمانده را با آن مصرف صرف میکند چنانکه همین کار را با باقیمانده بیشتر اعضاء مینماید سپس آن قوه واحده درآخر زندگی عاجز میشود که بدل مایتحلل را مساوی آن قدری که تحلیل رفته تهیه کند وزوال وزبول دست میدهد ودر نتیجه نه قوه‌ای نامیه بوده نه‌قوه‌ای که سبب ذبول باشد .

اختلاف افعال دلیل بر اختلاف قوای نفس نیست زیرا قوه واحده بعینها اضدادرا انجام میدهد بلکه قوه واحده باراده های مختلف حرکات گوناگون میکند بلکه‌قوه واحده میتواند که در موارد گوناگون کارهای مختلف کند واینها شکوکی است که باید حل شود تا بتوان ازاین فصل بفصل دیگری منتقل شده ونیروهای نفس‌را باثبات رسانیم و بتوان گفت نفس دارای فلان اندازه قوی است و بعضی بابعضی مختلف‌اندو حق درنزد ما همین رأی‌است .

گوئیم امااولا قوه از نظر اینکه قوه است اولا وبا لذات برامر معین قوه‌است و محال است که برای چیز دیگرجزهمین امرقوه باشد زیرا ازحیثی که برای آن‌امر قوه‌است مبداء آن میباشد واگربرای چیزدیگرمبداء باشد ازهمان جهت که برای امر نخستین مبداء است این مبدائیت فی‌ذاته نیست .

پس قوی از حیثی که قوی هستند بقصد نخستین برای افعال معین قوی هستند ولی جائز است که بقصد دومین برای کارهای بسیاری نیرو باشد باین قسم که افعال‌ثانی مانند فروع باشند وقوی اولا مبداء برای آن فروع نباشد مثل‌اینکه ابصار عبارت از قوه ایست که کیفیت موجود در جسمی را که قابل ضوء است ومقابل بامضی شده و کسب کرده که عبارت از رنك باشد درك میکند سپس این رنك سفید وسیاه و ...

خارجی از کار بازمیماند یاآنکه کارش کم وزیاد میشود .

واما اختلاف افعالی که بحسب فعل و عدم آن است چنانکه در منطق گذشت مبداء آن یك نیروست .

اختلاف فعل وعدم فعل و اختلافات افعالی که دریك جنس نیکند موجب اختلاف قوا نیست

اما اختلاف کار های نفس که از باب ملکه است و از باب اختلاف در جنس است مثل ادراك و تحریك ویا دو ادراك گوناگون این مطلب شایان آن است که شخص جوینده از آن بحث و کنجکاوی کند که آیا همه قوای درا که یك قوه است یا نه و فرق میان آنها فقط این اندازه است که نفس یك ادرا کاتی بذات خود دارد که عقلیات نامیده میشود ویکنوع ادراکات مختلفه که از راه اختلاف آلات مختلف و گوناگون میشود واگر هم ادراکات عقلی وحسی ازدو نیرو باشد آنوقت آیا حسیاتی که از باطن ادراك میشوند و حسیاتی که بقوای ظاهر درك میگردند بیك قوه است ؟ و اگر هم ادراکات باطن برای یك قوه یا برای قوائی باشد آیا ادراکات ظاهر بیك قوه است که چون آلات مختلفه دارد دارای افعال مختلف است زیرا ممتنع نیست که قوه واحده اشیاء مختلف الاجناس و مختلف الانواع را درك کند چنانکه عقل و خیال را حکماء اینطور میدانند بانکه محسوسات مشترکه را که میگویند آن محسوسات عبارت است از: عظم، عدد، حرکت، سکون گاهی بهریك از حواس وزمانی بعده از حواس احساس میگردند هرچند بواسطه محسوس دیگری باشد .

وهمچنین شخص جویا باید دراین مسئله تامل کند که آیا قوه تحریك همان قوه ادراك است وچرا چنین نباشد .

وآیانیروی شهوت بعینهانیروی غضب است که چون بالذت مصادف شدبیك طور منفعل میگردد واگر بالم مصادف گشت طوری دیگر و آیا غاذیه ومولده و نامیه همین قوی هستند نه چیزدیگری واگر هم این قوی شدند نه قوه‌ای جداگانه آیا یك قوه است یابیشتر که چون چیزی بصورت تمام نشود غذارا بهیئتی وشکلی باقطار آن حرکت دهد وچون شئی استکمال یافت این یك قوه باز درهمان تحریك پیشین پافشاری کرده واین کاررا ادامه میدهد ولی چون شکل تمام شد شکل دیگری حادث نمیشود

پس اگر قوای نفسانی یکی بود وافعال نباتی هم ازهمان قوه که کارهای حیوانی صادر میشود اولا صادر میگشت آنوقت اینکه اجسام نباتی واعضاء حیوانی صلب و نرم(۱) که تغذیه میکنند ولی حس ندارند یا برای عدم قوه حاسه در آنها بود یا برای این بود که ماده منفعل نمی‌شود ومحال است که کسی بگوید ماده از سرما و گرما و از طعوم و بویهای قوی متأثر و منفعل نمی‌شود پس این فرض باقی ماند که عدم احساس برای عدم قوه حاسه باشد و نتیجه می گیریم که ممکن است قوهٔ غاذیه درجائی یافت شود و قوهٔ حس نباشد و این دوقوه باهم مختلف اند و وجود قوهٔ غاذیه بتنهائی بدون وجود قوهٔ حاسه ممکن است

و نیز تحریك نفس بیرون ازاین نیست که یابر سبیل نقل مطلق است بنا براین هرجسمی قابل این قسم ازحرکت است و یابر سبیل قبض و بسط جسم و اگرهم اینطور باشد در اجسام ما اعضائی هستند که برای این حرکات از عضلات قابلترند و در این اعضاء حیات تغذی هم موجود است و معذلك تحریك آنها ممکن نیست پس سبب عدم تحریك ازجهت آنها نیست بلکه ازاینجهت است که فاقد قوهٔ محرکه هستند.

و همچنین درپاره‌ای ازاعصاب قوهٔ حس نفوذ کرده و حرکت ندارند و برخی بالعکس دارای حرکت هستند وحس ندارند و این دو قسم عصب چندان تفاوت قابل ملاحظه‌ای ندارند بلکه در بعضی اوقات اعصابی یافت میشود که با اعصابی که دارای حس است مشاکل میباشند و درکیف برآن اعصاب زیاد تر یا ناقص ترند با اینکه درآنها قوهٔ حرکت نافذ است و گاهی هم مثل این اعصاب یافت مبشود ولی قوهٔ حس درآنها جریان ندارد .

همچنین برای شما امکان دارد که بدانید چشم از زبان دراینکه ازطعوم مجاور منفعل میشود کمتر نیست با اینکه چشم طعم را از حیثی که مذوق است احساس نمی کند (نمیگوئیم ازحیثی که کیفیت است)وهمچنین چشم ازصوت منفعل نمیگردد اما قوهٔ ناطقه انسانیه بزودی امرآنرا آشکار خواهیم ساخت که ذات این قوه درماده منطبع نیست و بیان خواهیم کرد که درجمیع افعال منسوب بحیوان بآلت احتیاج است و نتیجه

۱ ــ مانند استخوانها واوتار والیاف ورباطاتی که مفاصل را بهم ارتباط میدهد

خواهد برد .

و نیز نیروی متخیله آن است که صور امور مادی را زحیثی که مادی هستند و نوعی تجربه یافته‌اند در آن حصول یابد ولی بعد این صور رنك وطعم وعظم و صورت وغیر اینها باشد .

قوه عاقله آن است که صور اموری را از حیثی که از ماده بری هستند ادراك میکند ولی ممکن است که ادراك شده آن شکل باشد باعدد .

گاهی جائز است که یك نیرو برای امری بخصوص آماده باشد ولی نیازمند بچیز دیگری باشد تا اینکه آنچه بالقوه دراوست بالفعل شود واگر آن امر باشد نمیتواند فعل نماید پس چنین قوه گاهی بالفعل و گاهی بالقوه مبداء میباشد مانند قوه محرکه چون از قوه شوقیه بسبب یکی ازدواعی تخیل یا دواعی معقول قصدی بر آن اضافه شد ناچار در این هنگام بسوی مبدائی حرکت میکند و اگر این داعی فراهم نشد حرکت نمینماید وچنین قوه‌ای گاهی بالفعل مبداء قوه است و گاهی بالفعل مبداء آن نخواهد بود بلکه بالقوه مبداء آن خواهد بود مانند قوه محرکه که چون قوه شوقیه بسبب تخیل و یا امری مفعول خواست حرکت کند آن قوه حرکت میدهد واگر صلاح ندانست حرکت نمیدهد.

از قوه محرکه واحد باآلت واحد جزحرکت واحد صادر نمیگردد وحرکات کثیره بیاری کثرت آلات حرکت است که درماعضلات میباشد وهرعضله قوه محرکه جزئی است که جزحرکت معین جنبش دیگری نمی‌پذیرد .

گاهی قوه واحده تأثیرش بحسب قوابل مختلفه باآلات مختلفه اختلاف می‌یابد و این مطلب واضح است اکنون میگوئیم اولین اقسام افعال نفس سه کار است که حیوان و نبات در آن انبازند و آن عبارت از تغذیه ، تنمیه ، تولید است و برای نفس نیز افعالی است که همه حیوانات یا بیشتر آنها در آن شریکند و نبات را بهره ای از مشارکت نیست مانند احساس، تخیل، حرکت ارادی و باز نفس را کارهائی است که تنها بانسان اختصاص دارد مثل تعقل مفعولات واستنباط صنایع واندیشه در کیهان وجهان وفرق نهادن میان خوب و بد .

فصل پنجم

درشمارش قوای نفس

اکنون قوای نفس رابر سبیل اصول موضوعه میشماریم سپس حال هریك ازاین قوا رابیان میکنیم.

۱ ـ نفس نباتی و آن کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ازجهت اینکه آن جسم تولیدمثل میکند ونمو وتغذیه مینماید. غذاهم جسمی است که صلاحیت دارد بطبیعت جسمی که گفته‌میشود این غذای آن است مانندشودو مقداری از آن جسم را که تحلیل میرود یابیشتریاکمتر بر آن بیفزاید.

۲ ـ نفس حیوانی است واین نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ازجهت آنکه حیوان ادراك جزئیات میکند وباراده حرکت می‌نماید

۳ ـ نفس انسانی است و این نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت تعقل کلیات و کارهائی که باختیار فکر و از روی استنباط می‌شود بآن جسم منسوب میگردد.

واگر بخواهیم نفس را تعریف کنیم نه‌قوای نفس را زیرا این فصل برای نفس است وکمال درنفس ما خود است نه‌درحد قوای نفس چنانچه عادت بطور مذکور جاری نشده بود بهتراین بود که اول را درثانی شرط‌قرار دهیم (۱) و درآتیه فرق میان نفس حیوانی وقوۀ ادراك وتحریك وفرق میانهٔ نفس ناطقه وقوه برامور

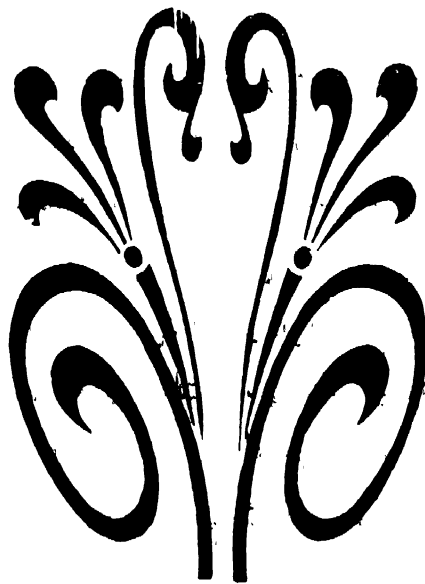
نفس نباتی دارای مذکوره ازتمیزو غیره دانسته خواهدشد.

---

(۱) درتعریفات باید اولا اعم راقرارداد ثانیا اخص را پس اگر اولا نفس نباتی را ذکر کنیم ثانیاً نفس حیوانی ثالثاً نفس انسانی را مطابق قواعد منطق رفتار کرده‌ایم پس‌مراد ازاول معلوم شد آن است که اعم باشد ومرا از ثانی آن است که اخص باشد

میشود که حواس و تخیلات برای قوهٔ دیگری است که آن قوه مادی است و غیرازقوهٔ محرکه است اگرچه ازهمین‌قوه افاضه میشوند .

و نیزدرآتیه بیان‌خواهیم کرد که‌قوای‌حرکت بوجهی‌بقوای‌حس وتخیل‌مربوطند و چون این مسائل‌رابفهمید واصولی‌راکه بشماآموختم بدانیدآنوقت فرق بیان قوائی راکه مادر ترتیب وشمارش آن‌هستیم آسان میشودو خواهید دانست که ازبرای‌هرقوه یك‌فعل اولی است که در این کار باقوهٔ دیگری که آنهم دارای فعل اولی باشد که باآن مخالف است‌شریك‌نخواهد بود .



را بخلاف جهت مبداء بگرداند اما قوهٔ مدرکه بردوقسم است یکی‌قوه‌ایکه از خارج درك میکند دیگر نیروئی‌که از داخل ادراك نماید و قـوای دریابنده بـیرون حواس پنجگانه‌اند یاهشتگانه .

در تعریف حواس ظاهره یکی از این حواس بینائی است و آن قوه‌ایست کـه در عصب مجوفی قرار داده‌شده و صورت آنچه‌را ازاشباح اجسام‌رنگین که بتوسط اجسام شفاف بالفعل‌بسطوح اجسام صیقلی بتوسط هوامیرسد درك میکند .

یکی دیگرازاین حواس نیروی‌شنوائی است و آن‌قوهٔایست که‌دراعصاب‌پراکنده درسطح صماخ ترتیب یافته‌که صورت آنچه‌راکه‌ازتموج هوای‌فشرده‌شده‌میان کوبنده وکوبیده شده‌ای‌که‌مقاومت باکوبنده خودکند (که تابعنف احداث صوت شود و بهواء محصوری که درتجویف صماخ است‌برسد و آن هوارا بشکل حرکت خودحرکت‌دهد وامواج آن حرکت‌عصبی رامس‌می‌کند)میشنود .

شامهٔ‌یکی ازاین قوا بشمارمیرود و آن‌قوه ایست‌که درد و برآمدگی دماغ‌که بنوك پستان شبیه است بودیعت نهاده‌شده‌وبااین‌قوه هواراحیوان‌استنشاق می‌کند .

دیگر ازاین‌قوا ذائقه است و آن‌نیروئی است‌که درعصب گسترده برجرم زبان قرار گرفته وازاجسامی‌که بآن تماس‌میکند و دارای طعم باشدطعم‌آنهاکه‌با رطوبت گوارای این‌قوه مخلوط شده ورطوبت رااستحاله‌کرده درك میکند.

دیگر ازاین‌قوالمس‌است و آن‌قوه ایست‌که دراعصاب همه جلد وگوشت بدن پراکنده است و هـر چه‌را که باآن تماس کند درك‌می‌کند وچیزی که باآن‌تماس میکند برای تضادی‌که احداث میکند و مزاج این قوه یاهیئت ترکیبی آنراتغییردهد سبب‌ادراك میشود .

نزدیکتر بحق‌آن‌است‌که نزدقومی ازحکما این‌قوه نوع‌اخیر نباشد بلکه برای چهارقوه یابیشترکه درجلد بدن پراکنده اند جنس باشد .

یکی ازچهار قوه درتضادی‌که میان‌گرم و سرداست حاکم است دوم در تضادی که‌میان خشك و تراست سوم‌در تضادی‌که میان سخت‌و سست است چهارم‌درتضادی که‌میان نرم وزبری باشد حکومت میکند ولی چون این‌قوا درآلت واحدپراکنده‌اند

سه‌قوه است غاذیه نامیه ، مولده

اگر تفصیل مطالب‌را بطور استفسار بخواهید جواب آنستکه قوای نباتی را برای حیوان و قوای حیوانی را برای انسان جنس‌قرار دهیم واعم درحد احض ذکرشود لکن برای نفس نباتی سه‌قوه است غاذیه و آن نیروئی است که جسمی‌راغیراز جسمی‌که خودآن قوه‌در آن است بمشاکلت جسمی‌که این قوه آن‌است احاله‌میکند وبدل مایتحلل آن‌جسم‌را بر آن‌می‌افزاید .

دیگرقوهٔ نامیه است و آن‌نیروئی است که‌درجسمی‌که این قوهٔ آن است بجسمی که میخواهد مانند آن‌شود زیادی‌متناسب دراقطار ازحیث‌طول‌وعرض وعمق‌می‌افزاید که‌تاآنجسم رابکمال‌نشوء وارتقاء خودبرساند

دیگر قوهٔ مولده‌است‌و آن‌قوه‌ایست‌که ازجسمی‌که درآن است اجزائی راکه شبیه ببدن است گرفته وبااستمداد اجسامی دیگر برای اینکه شبیه‌آنجسم شود درآن تخلیق و تمزیج میکند که تا بالفعل شبیه آن شود و از برای نفس حیوانی باولی‌قسمت‌دوقوه‌است‌قوه‌محرکه‌ومدرکه.

نفس حیوانی هم دارای‌دو قوه است قوه‌محرکه‌ومدرکه هریك‌ازاین دوقوه دو قسم میباشد

قوهٔ‌محرکه هم‌دوقسم‌است یامحرکه‌است بنحویکه باعث‌حرکت شود یامحرك است‌بقسمی که‌فاعل حرکت باشد قوهٔ محرکه‌که باعث‌حرکت است قوهٔ‌نزوعیه شوقیه‌است و آن‌قوه‌ایست‌که تادر قوهٔ تخیل‌که بعداً ذکرخواهدشد صورت‌مطلوب یاصورتی‌راکه باید از آن گریخت‌مرتسم‌میشود آنوقت‌قوهٔ‌محرکه‌دیگری‌راکه سپس‌ذکرخواهیم نمود برمی‌انگیزاندوازبرای این قوه دوشعبه استیکی شعبه‌آنرا قوهٔشهوانی مینامیم و آن‌قوه‌ایست‌که تحریکی انبعاث میکندکه اشیاء متخیله را خواه ضروری باشد یانافع برای طلب‌لذت بخود نزدیك‌می‌کند وشعبهٔ دیگر قوهٔغضبی است و آن نیروئی است‌که انبعاث تحریکی میکندکه‌شی متخیل راخواه مفید باشد یامفسد برای طلب غلبه ازخود دور میکند اماقوهٔ محرکه‌که فاعل حرکت است قوه‌ایست در اعصاب‌و عضلات برانگیخته‌شده واین‌قوه می‌تواند عضلات‌رابکشدواوتارو باطات متصل باعضاءرابسوی‌جهت‌مبداء بکشدورهاکند. ویااینکه ازطول آنهارا بکشد واوتارو باطات

اول دماغ قرار گرفته وصورتهائی که حس مشترك ازحواس پنجگانه قبول کرده حفظ میکند و بعدازپنهان شدن محسوسات بازآن‌صور در این قوه محفوظ میماند و باید دانست که قبول باقوه‌ای غیرازقوه حفظ است و برای فهم مطلب درآب تأمل کنید که درآن قوهٔقبول نقش‌و ترسیم است و قبول شکل‌میکند امانمی تواندصور ترسیمی در خود راحفظ کند و درآتیه نیز این عقیده را مشروحتر بیان خواهیم کرد.

اگر بخواهید فرق میان فعل‌حس عـام و حس مشترك وفعل مصوره رابدانید بقطرهٔ بارانی که ازابرسرازیر میشود و خط مستقیم رؤیت میگردد تأمل‌کنید و نیـز درآتش‌گردان که می‌چرخد تفکر کنید که آن قطرهٔ باران خط مستقیم و این آتش گردان دائره ایجاد میکند وحال آنکه ممکن نیست قوهٔبینی رادائره یاخط مستقیم ادراك کند مگر اینکه بدفعات آنرا ببیند و حس ظاهر نمی تواند دوبارهٔآنرا به بیند بلکه فقط محسوس خود را درآنجائی که هست می‌بیند وچـون شیی وقتی در حس مشترك مرتسم‌شد قبل از اینکه صورت از حس مشترك محو گشت زائل‌گردید حس ظاهر آن شیی رادرآنجاکه‌هست ادراك میکند وحس مشترك آن‌شیی را در همانجا که‌بود ودرجائی که بآن منتقل میشود ادراك میکند در نتیجه یك‌امتداد مستقیم یـا مستدیر می‌بیند واین‌ادراك رانمی توان بحس ظاهر نسبت داد اما مصوره هر دو امررا درك میکند واگرچه شیئی باطل شود وازنظر ناپایدادگردید بازهم‌آنراتصورمیکند.

درتعریف‌قوه‌متخیله دیگر قوه ایست که آنرا بقیاس بنفس حیـوان متخیله گویند و بقیاس‌بنفس انسانی متفکره نامندوآن‌قوه‌ایست‌که درتجویف اوسط دماغ نزددوده دماغ‌که قرار دارد و کار این قوه‌این‌است‌که بپاره‌ای از صور مخزونه درخیال راباپاره دیگر ترکیب کندوبحسب ارادهٔ بعضی راازبعضی‌دیگر تفصیل دهند.

درتعریف‌قوه‌واهمه دیگرقوهٔ وهمیه است وآن‌قوه‌ایست‌که درنهایت تجویف‌اوسط دماغ می‌باشد ومعانی غیرمحسوسه‌راکه درمحسوسات جزئیه موجود استدرك میکند مانند قوه‌ای‌که درگوسفند موجوداست‌که حکم میکند باید از این‌گرگ فرار کرد و باید به‌برهٔ خود مهربانی‌کند ونزدیکتر بیقین‌آن است‌که این‌قوه هم میتواند درصور مخیله ترکیب و تفصیل کند.

چنان توهم میشود که همه یك قوه هستند.

درتعریف قوای باطنه اما قوای مدرکه باطنی برخی از آنها قوائی است که صور محسوسات رادرك میکند و بعضی معانی محسوسات را و پارهای از قوای مدرکه هم ادراك میکند و هم فعل مینماید و دستهای فقط ادراك میکند وادراك هم دوقسم است ادراك اولی وادراك ثانوی.

فرق میان ادراك صورت و معنی این است که حس باطن و حس ظاهر هردو آنرا ادراك میکنند ولی نخست حس ظاهر آنرا ادرك میکند سپس بحس باطن میرسد مثل این که گوسفند صورت گرك راادراك میکند یعنی شکل و هیئت ورنگ گرگ ولی حس باطن گوسفندهم گرگ را ادراك میکند باآنکه اول حس ظاهر گوسفند آنرا درك کرده امامعنی چیزی است که نفس ازمحسوسات ادراك میکند بی آنکه حس ظاهر اول آنرا ادراك نماید چنانچه گوسفند معنای دشمن بودن را در گرگ یامعنائی راکه سبب ترس او وفرارش از گرك میباشد ادراك میکند بی اینکه این معنی راحس درك نماید پس آنچه راکه ازگرك اولا حس ظاهر ثانیا حس باطن ادراك کرده دراینجا ما آنرا صورت میگوئیم وآنچه راکه قوای باطنه درك میکند بی آنکه حس در آن شرکت داشته باشد ما آنرامعنی نامیم وفرق میانه ادراك با فعل و ادراك بی فعل این است که کار برخی ازقوای باطنه آن است که پارهای ازصور و معانی مدرك رابهم درآمیزد وازهم جداکند که این قبیل قوه هم ادراك کرده وهم فعل انجام داده.

اما ادراك بدون فعل این است که صورت ومعنی فقط در چیزی مرتسم شود بی آنکه دراین صورت فعل نماید وتصرفی کند و فرق میان ادراك اول و ادراك ثانوی آن است که ادراك اول آن است صورت را برای خودحاصل کند وادراك ثانوی آن است که صورت رابرای قوهٔ دیگر حاصل نماید.

یکی دیگر ازقوای باطنه قوهٔ بنطاسیا میباشد که عبارت است ازحس مشترك و آن نیروئی است درتجویف اول دماغ ترتیب داده شده وبذاته میتواند تمام صور منطبعه در حواس خمس راکه بآن رسیده درك کند.

دیگر نیروی خیالی یامصوره است و آن قوهایست که درآخر تجویف مقدم

عقلی می‌شود چنانکه این مطلب را هم در کتب منطق دانستی .

همه قوای انسان بایداز عقل نظری پیروی کنند

واجب است که این قوه را برحسب احکام دیگری که بعد آخواهیم گفت بر تمام قوای بدن تسلط دارد بقسمی کـه قوای بدنی از آن منفعل شوند واو ازقوای بدنی منفعل نشود و بایددر انسان متبوع ومطاع این قوه باشد نه‌قوای بدن مبادا هیئتهائی که از امورطبیعی مستفاداست در آن حاصل شودواین هیئتهاست که اخلاق رذیله نامیده میشودو باید هیچگاه این‌قوه ازبدن منفعل نشودو اوامر تن راپیروی نکند واین قوه باید کـه بر بدن تسلط داشته باشد تاشخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود .

جائزاست که اخلاق‌را بقوای بدن‌نیز نسبت دهیم‌لیکن اگرقوای بدنی غالب‌شد دارای هیئت‌فعلی‌خواهدبودو برای‌این‌عقل قوهٔ انفعال‌خواهدبودو ماهر هیئتی‌راخلق‌می‌نامیم بنابراین ازیك‌چیزخلقی در بدن‌وخلقی درعقل‌یافت‌می‌شودواگر بعکس قوای‌بدنی‌مغلوب‌شد آنرا هیئت انفعالی خواهـد بود و برای قـوهٔ عقلی هیئت فعلی غیر غـریب در نتیجه دوهیئت و دوخلق است‌یااینکه‌یك‌خلق است ودو نسبت داردوازاینجهت اخلاقی که در مامی‌باشد باین قوه منسوب است که نفس‌انسانی چنانکـه در آتیه خواهدآشکار گشت جوهر واجدی‌است که بدو جنبه که یکی‌درزیر ودیگـری در روی او است نسبت‌دارد وبرحسب هریك‌از این‌دو جنبه دارای قوه‌ایست که باآن‌قوه علاقه بین‌او و بین‌آن‌جنبه انتظام می‌یابدوقوهٔ‌عملیه برای‌علاقه‌ایست که‌برای‌سیاست‌امری که‌درزیر نفس‌قراردارد که عبارت ازبدن است دراو می‌باشد اما قوهٔ نظریه قوه‌ایست که برای علاقه بجنبه‌ای که روی نفس است برای‌نفس است وبتوسط این‌نیرو ازمافوق خودمستفید میشودو منفعل میگردد وصورتی قبول‌میکند پس‌برای نفس‌مادو وجه‌است‌یکی بسوی تن‌وواجب‌است که‌بااین‌وجه هیچ‌اثری ازجنس مقتضیات‌تن راقبول نکند ودیگری بمبادی عالیه‌وواجب است که‌بااین وجه‌ازآنها دائم‌القبول ودائم‌التاثر باشد . اخلاق‌ازجهت‌وجه‌سفلی وتوجه بتن پیدامی‌شود وعلوم ازجهت وجه‌علوی . این‌بود قوهٔ عملیه .

کار قوه نظریه

اما کارقوهٔ نظریه این است که صورکلیه مجرده از ماده در آن منطبع‌شود واگر این‌صور بذاته مجردهستند البته درك واخذ

دیکر قوۀ حافظه است که ذاکره نیز نامیده میشود و آن قوه ایست که در تجویف آخر دماغ جای دارد و آنچه راکه قوۀ و همیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درك کرد این قوه حفظ می‌نماید و نسبت قوه حافظه بقوۀ وهمیه مانند نسبت قوۀ خیال است بحس‌مشترك و نسبت حافظه بمعانی مثل نسبت خیال‌است بصور محسوسه وشمارش قوای حیوانی تمام شد .

در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عامله و عالمه

اماقوای نفس ناطقۀ انسانی بدودسته منقسم می شود یکی‌قوه عامله‌دیکری قوۀ عالمه است و هریك ازاین دوقوه را باشتراك رسمی یابر سبیل تشابه عقل گویند .

برحسب اصطلاح قوۀ عاملۀ آن قوه‌ای راگویند که محرك بدن انسان است وازروی فکر برحسب خواهش وآرائی که متخصص بانسان است درکار های جزئی بدن را حرکت می‌دهد

واز برای این‌قوه سه‌اعتبار است

۱ ـ بقیاس بقوۀ حیوانیه شوقیه

ب ـ اعتبار بقیاس قوۀ حیوانی متخیله و متوهمه

ج ـ اعتبار بقیاس بنفس خود .

امااعتبار آن بقیاس بقوۀ حیوانی شوقیه آن دستۀ افعالی است که ازقوۀ حیوانی در آن هیئاتی احداث میکند که‌مخصوص انسان است و بسرعت فعل و انفعال از آن حاصل میشود مانند شرم و خنده‌و گریه ودیگر اموری که مانند این هاست . اعتباری که بقیاس بنفس‌حیوانیه متخیله ومتوهمه دارد آن‌دسته‌کارهائی است که چون‌سر گرم باستنباط صنایع وتدابیر دنیوی شد پیدامی کند .

امااعتباری که‌بقیاس بنفس‌خوددارد آن‌دسته‌اموری‌است که‌ازتألیف‌وترکیب‌عقل‌عملی‌وعقل نظری آرائی‌راکه‌تعلق‌بعمل‌میگیرددرخود آن‌قوه‌تولیدمیکندبطورواستفاضه‌ومشهور آنرا قبول‌می‌کند مثل اینکه‌دروغ رازشت‌وظلم‌راقبیح‌میداندوقبول‌این آراءازراه‌برهان‌نیست فقط‌بطورمشهوراست وهمچنین دیگرمقدماتی‌راکه جزء مقدمات‌اولیۀ عقلی نیست‌ودر دفاتر منطق ذکرشده هرچند چون‌خواهند براین مقدمات برهان آرند جزء مقدمات

مراد ازمعقولات اولیه مقدماتی است که بیاری آنها تصدیق واقع میشودوشخص آنهارا اکتساب نکرده ودرحالی که باین معقولات تصدیق دارد مشعر نیست که میتوان از تصدیق بآنها غافل بودمثل اینکه مامعتقدیم کل اعظم ازجزء است و اشیاء متساویه بایك چیز خودباهم متساویند پس وقتی که درعقل نظری این قدر ازعلم یعنی همین معقولات اولیه حصول یافت عقل بالملکه نامیده میشود و جائز است که این عقل را بقیاس بعقل هیولائی عقل بالفعل نامند زیرا قوۀ هیولائی نمیتوانست بالفعل چیزی را تعقل کند و باآنکه این قوه میتواند که بالفعل تعقل نماید.

گاهی هم نسبت قوۀ نظریه بمعقولات خود نسبت قوۀ کمالیه است و آن وقتی است که صور معقولۀ مکتسبه که پس از صور معقوله اولیه هستند در آن حاصل شده باشد ولی بالفعل نمیتواند این صوررا مطالعه کند وبآنها رجوع نماید و مثل این است که این صور نزداو مخزون است وهروقت بخواهد میتواند بالفعل در آنها مطالعه کند پس نفس این صور راتعقل کرده وتعقل هم کرده که تعقل کرده واین مرتبه را عقل بالفعل نامند زیرا نفس دراین مرتبه عقلی شده که هروقت بخواهد بدون تکلف واکتساب تعقل میکند اگرچه این قوه رابقیاس بمابعد خودمیشود عقل بالقوه نامید.

گاهی هم نسبت قوۀ نظریه بصورمدرکه خویش نسبت فعل مطلق است و آن وقتی است که صورت معقوله نزدآن حاضر است وبالفعل در آن تعقل میکند پس بالفعل آن صوررا تعقل میکند واین را هم تعقل میکند که بالفعل مشغول تعقل است وباین مرتبه که نفس رسید عقل مستفاد خوانده میشود و وجه تسمیۀ آن است که چنانکه برای مادر آینده آشکار میشود عقل بالقوه بسبب عقلی که دائماً بالفعل است بمرتبۀ فعلیت میرسد وبازبرای ماواضح خواهدشد که هروقت این قوه باین عقلی که همواره بالفعل است نوعی اتصال پیدامیکند برخی ازصور درذات اومنطبع میشود که این صور ازخارج مستفادشده این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام داشت و چون نفس بعقل مستفاد رسید جنس حیوانی ونوع انسانی ازاین جنس بآخرمیرسدودر آنجا قوۀ انسانی بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد.

این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام داشت.

آنها آسان تر است و چنانچه مجرد نباشد با تجریدی که در آن صور میکند مجرد می شود بقسمی که ازعلائق مادی چیزی در آن‌صور نمـاند و چگونگی اینکار را در آتیه توضیح خواهیم داد .

قوهٔ نظریه رانسبت بدین صور نسب مختلف است .

بیان مطلب ــ هر چیزی که چیزی را قبول میکند گاهی بالقوه قابل آن است و گاهی بالفعل و قوه برسه معنی بتقدم و تأخر گفته می‌شود .

قوه بسه معنی اطلاق میشود

گاهی استعداد وقابلیت مطلق‌ را که هیچ چیز از آن بفعل نرسیده و امری که آنرا بفعل میرساند برایش حاصل نشده باشد قوه گویند مانند قوهٔ بر کتابت و این استعدادرا هنگامی که برای شخص جز وسائل اولیه وشرائط بدوی رسیدن بفعل حاصل نشده باشد نیز قوه نامند مانند قوهٔ طفل نوآموز بر کتابت که دوات و قلم و مفردات حروف را شناخته باشد .

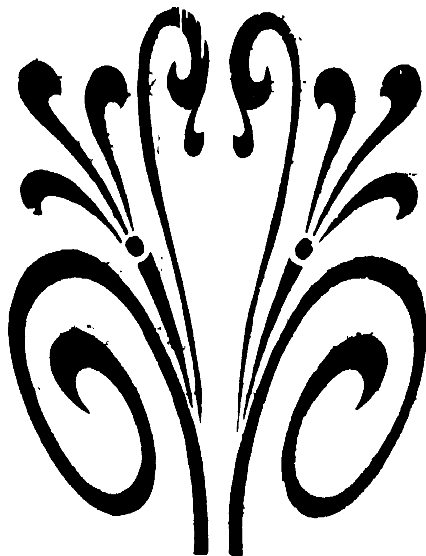
این استعداد راباز قوه نامند وقتی که با کمات آلات تمام‌شود و کمال آن استعداد هم بتوسط آلت باشد بقسمی که هر وقت بخـواهد بتواند صاحب آن استعداد استعداد را بفعلیت برساند و بدون حاجت با کتساب‌ توانا باشد وفقط قصد بتنهائی برای آن کافی باشد مانند قوهٔ نویسنده‌ای که در صنعت کتابت کامل‌شده موقعی که چیز ننویسد قوهٔ اول را قوهٔ مطلقه وقوهٔ هیولائی و قوهٔ دوم راقوهٔ ممکنه وقوهٔ سوم را کمال قوه گویند .

پس نسبت قوهٔ نظریه بصور مجرده ای که ذکرشد یکوقت نسبت‌ قوهٔ مطلقه است و آن وقتی است که قوهٔ نظریهٔ نفس هیچ چیز از کمال را نپذیرفته باشد ودراین‌ هنگام آنرا عقل‌ هیولائی گویند ولی این‌قوه که عقل‌ هیولائی نام‌دارد برای هرشخص از نوع موجود است واز اینجهت آنرا هیولائی گویند که بهیولای نخستین که درذات‌خود بهیچ‌یك ازصور مصور نیست و برای‌هر صورتی موضوع محسوب می‌شود تشبیه شده .

گاهی هم‌ قوهٔ نظریه بقوهٔ ممکنه نسبت می‌یابد و آن‌ موقعی است که‌ قوهٔ‌ هیولائی ازمعقولات اولیه که بتوسط آن و از آن بمعقولات ثانوی متوسل می‌شود در او حاصل شده باشد .

چهار است ماسکه را از جهتی و جاذبه را از جهتی خادم است و دافعه هم آنها را خدمت می کند .

سپس کیفیات چهارگانه تمام اینها را خادم است ولیکن حرارت را برودت خـدمت میکند و و خد متش این است که یا ماده برای حرارت فراهم میکند یا آنچه‌را که حرارت تهیه کرده حفظ میکندو برودت‌رادر قوای داخله دراعراضی‌طبیعی جزمنفعت بطور تابعیت و تالی‌بودن مرتبهٔ دیگر نیست و همهٔ اینها رایبوست ورطوبت خدمت می کند ودر اینجا درجات و مراتب قوا بپایان میرسد .



وچون نفس به عقل مستفاد رسید جنس حیوانی و نوع انسانی این جنس بآخر میرسد ودر آنجا قوهٔ انسان بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد .

اکنون بحال این قوا نظر کنید و بنگرید که چگونه قوا بعضی ببعضی دیگر ریاست دارند وچسان پارهای پارهٔ دیگر راخدمت میکنند .

در مراتب قوا اگر چنین نظری بحال قوا کنید خواهید دانست که عقل مستفاد رئیس است وهمه قوا خادم آن هستند و اوست که آخرین آرزو و کعبهٔ مقصود همه قوا میباشد سپس عقل بالفعل را عقل بملکه خدمت میکند و عقل هیولائی با آن اندازه استعداد که دارداز کارگزینان عقل بالملکه است وعقل عملی تمام این قوا راخدمت میکند زیرا علاقهٔ بدنی چنانکه بعدا خواهید دانست برای تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن است و عقل عملی تدبیر کننده ابن علاقه است سپس عقل عملی را وهم خدمت میکند و وهم را دوقوه که یکی در جلو ودیگری درعقب آن جا دارد خدمت می کند وقوهای که پس از وهم است قوه ایست که آنچه را وهم باو داده حفظ میکند و آن قوهٔ ذاکره یا حافظه است .

و قوهٔ متخلیه را دوقوه که دارای دو مأخذ مختلف میباشند خدمت میکنند یکی از آن دوقوه ایست که بفرهاندهی متخیله مشغول است چه، قوهٔ متخیله نوعی تحریك در آن ایجاد میکند دیگر قوهٔ خیال است وطریق خدمت او این است که صوری را که در آن مخزون است و برای ترکیب و تفصیل مهیا می باشد بر مخدوم خود نیروی متخیله عرضه میدارد .

سپس خود این دوقوه برای دودسته از قوا رئیس هستند اما قوهٔ خیال را بنطاسیا خدمت میکند و نیروی بنطاسیا را پنج حس برونی خدمت میکنند اما قوهٔ شوقیه را شهوت و غضب خدمت می کنند وشهوت وغضب را قوهٔ محرکه در عضلات ودر این مرتبه قوهٔ حیوانی بتمام میرسد وقوهٔ حیوانی راقوه نباتی خدمت میکند که اولین قوهٔ نباتی و رأس همه قوهٔ مولده است سپس نامیه بخدمت گذاری مولده مشغول است وغاذیه هر دو را خادم میباشد .

آنگاه قوای طبیعی چهارگانه قوهٔ غاذیه راخدمت میکنند و هاضمه که یکی از این

زمانی که این قوه موجود است و کارهای خودرا انجام میدهد نبات وحیوان باقی است وهمینکه این‌قوه باطل‌شد وازکارافتاد نبات وحیوان ازبین‌میروند ولی‌حال دیگرقوای نباتی چنین نیست.

قوه نامیه در اول پیدایش حیوان کاری انجام میدهدکه تنهاتغذیه نیست.

تعریف قوه نامیه

بیان‌مطلب آنکه غایت ومقصود ازتغذیه آن بوده که گفته شد اما قوه نامیه غذارا برخلاف مقتضای نیروی غاذیه قسمت‌میکند

این مطلب رامشروحتر بگوئیم - کارنیروی غاذیه لذاته این‌است‌که هرعضوی را باندازه بزرگی وکوچکی آن غذابدهد و بمقداری که غذادارد علی‌السویه بآن‌بچسباند اماقوه نامیه یك‌اندازه ازغذارا ازجائی از تن گرفته و بجهت دیگر بدن میچسباند تاآنکه یك‌قسمت بدن ازقسمت دیگرتن فربه‌ترنشود وقوه‌غاذیه رادراین‌کاراستخدام میکند واگرامر تربیت تن‌تنها بقوه غاذیه تفویض شده‌بود درهمه اعضاء این‌قوه برابری قائل میشد وجهتی ازبدن را برجهت دیگرتفصیل وترجیح نمیداد مثلا وقتی که غاذیه تنها باشدو درکار خود نیرومندگردد وآنچه ببدن‌واردمی‌کنداز مقداری که تحلیل رفته زیادتر باشدآنوقت درعرض‌و عمق اعضاء زیادمی‌کند و این‌زیادت در موقع‌فربهی وسمن‌ظاهرمی‌شود ولی‌درطول بدن‌زیادتی‌که قابل اعتنا باشد نمی افزاید برخلاف قوهٔ مربیه که‌درطول بیشتراز عرض می‌افزایدچه‌زیادت درطول احتیاج داردکه‌غذاراباجزاء اعضاء سخت از قبیل استخوان وعصب تنفیذکند تااین‌اعضاءرانمودهد وزیادت‌در عرض‌را همین اندازه‌که گوشت تربیت نمود بدون‌آنکه احتیاج داشته‌باشداشیاءزیادی درآن تنفیذکند انجام‌می‌دهد وای‌سا درکالبد انسانی‌اعضائی است که‌دراول‌پیدایش کوچك است واعضاء دیگری‌است‌که دراول آفرینش‌بزرك استولی‌درآخرعمراحتیاج داردکه اعضاءبزرگ کوچك‌شوند واعضاء بزرگ کوچك گردند و اگر تدبیر بدن‌باقوهٔ غاذیه بوداین اعضاءپیوسته بیك‌نسبت باقی‌می‌ماند.

پس قوهٔ غاذیه ازحیثی‌که قوهٔغاذیه است‌غذارا می‌آورد بطور متساوی یاقریب بمستوی ببدن الصاق می‌کند.

امانامیه بقوهٔ‌غاذیه اشاره می‌کندکه غذارا تقسیم‌کند و بمحلی ازتن‌که تربیت

مقاله دوم

فصل اول

در تحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی

ماباید بتعریف قوای منسوبه بنفس نباتی شروع کنیم و این نیروهارا ازراه کارهائی که میکنند بشناسیم و پیشتر ازهمه باید افعال قوای نباتی راشناخت و اولین قوه نفس نباتی قوه غاذیه است

در پیش دانستید که غذا بمتغذی چه نسبتی دارد و حد و تعریف هریك ازاین دورا شناختید .

تعریف قوه غاذیه

اکنون میگوئیم : غذا بطبیعت غـذاخوار دفعتاً استحاله پیدا نمیکند بلکه باین طریق استحاله می یابد که اولا از کیفیتی که دارد نوعی استحاله یافته و دارای این استعداد میشود که بجوهر و ذات متغذی استحاله یابد وهاضمه که قوه‌ای از کارگرنیان قوه غاذیه است کاری در آن انجام میدهد وهاضمه است که غ ارا درحیوان ذوب میکند و برای نفوذ بطور تساوی دراعضاء فراهم مینماید سپس اینقوه درحیوان دموی غذارانخست بخون واخلاطی که قوام بدن حیوان بآن است احاله میکند و شرح این مطلب را درجای دیگر بیان کردیم .

هرعضوی اختصاص بقوه غاذیه‌ای داردکه درخوداوست و این نیروغذارا بمشابهت خاصه بآن عضواستحاله کرده و بآن می‌چسباند سپس قوه غاذیه بدل آنچه راکه ازعضو تحلیل رفته میرساند وغذارابآن عضوچسبانیده ومانند آن میکند اگرچه بیشترمنافع غذا این‌است که آنچه راکه ازبدن تحلیل رفته جانشین گردد ولکن نیازمندی بغذاتنها برای این‌یك کارنیست بلکه طبیعت دراول‌امربرای تربیت تن بغذامحتاج‌است اگرچه پس ازآنکه ازتربیت تن آسوده خاطرگشت نیازمنداست که غذارابجـای اجزائی که تحلیل رفته بگذارد .

پس‌قوه غاذیه از قوای نفس نباتی است ودر همهٔ مدت بقاء شخص کارمیکند وتا

بدن‌را غذامیدهد و پرورش میدهد و آتش اگرچه تغذیه می‌کند ولی برای‌خود تغذیه میکند وخودش‌را نمو می‌دهد .

دوم آنکه آتش تغذیه نمی‌نماید بلکه کم کم‌رو بزیادت میگذارد وجزء متقدم آن خاموش میشود دیگر آنکه اگر آتش تغذیه می کرد حکـم آن حکم غذای ابدان بود که‌برای ابدان درنمووقفه حاصل‌می‌شود برای‌اوهم وقوف حاصل میشد باآنکه آتش مادام‌که مستعدی قابل سوختن‌را بیابد وقوف برای‌او دست‌نمی‌دهد بلکه تـا بی‌نهایت می‌تواند باین‌وسیله تغذیه نماید .

شگفت‌تر ازعقیدهٔ مذکوراین‌است که‌این‌حکیم گفته درخت ازپائین ریشه‌می‌نماید زیرا اجزاء ارضی بزیر متحرکند وشاخه ازبالا می‌دهد چون‌آتش ببالامائل است .

نخستین ایرادی که‌باین‌عقیده‌وارد است آن‌است که بسیاری ازنباتات یافت‌میشود که‌شاخه های آن از ریشه‌اش سنگین تراست

ایراددوم آنکه چراباا‌ینحرکت درخت ازهم‌جدا نمی‌شودوثقیل ازخفیف‌مفارقت نمی‌جوید پس‌اگرسبب آنکه‌اجزاء ازهم‌مفارقت نمی‌یابنداین‌باشد که‌نفس‌بتدبیرجثهٔ آن درخت مشغول است بایدریشه‌دواندن وشاخه‌دادن هم‌برای نفس باشد ونیـز مناسبتر آن‌است که فوق‌درنبات آنجا باشدکـه سرنبات است و سرنبات عبارت از ریشه‌هایش می‌باشد‌که منشاء و تولید نبات ازآن‌است

سپس‌اینکـه آلت این‌قوهٔ اولیه نباتی‌که غاذیه است‌حرارت غریزی است زیـرا حرارت است‌که استعداد حرکت دارد و برودت تابع حرارت است‌که پس ازآنکـه حرارت ازکمالات درخلق آسوده شد برودت آنراحفظ میکندکه‌تاپس‌ااز آنکه‌کمال احداث شدآن کمال‌را نگهداری کند

امادرکیفیات منفعله برعکس‌سابق رطوبت آلت‌اولیه آن‌است‌زیرارطوبت‌است که همواره قبول تشکل می‌کند و یبوست تابع آن‌است زیرا شکل‌راحفظ میکند واز فاسدشدن نگاهداری مینماید .

اقتضا میکند بفرستد و خود این کار خلاف مقتضی وطبیعت غاذیه است و غاذیه دراین کار قوهٔ مربیه راخدمت می‌کند زیرا ناچارغاذیه است که غذارا ببدن‌میچسباند ولیکن درتحت هدایت نیروی مربیه وپرورش دهنده و قوهٔ مربیه تاانسان بکمال رشد خود برسد درکار است .

نیروی مولده دوکار می‌کند کار اولش این است کـه بزر بیافریند و آنراشکل و صورت دهد .

کار دوم این نیرو آن‌است که در استحالهٔ ثانیه بصور این بزر قوا و تصاویر و اشکال و اعداد و خشونت وملاست و دیگر چیزهای از این قبیل ببخشد و همهٔ این کارهارا درتحت تدبیر خداوند متفرد در جبروت انجام می‌دهد

پس قوه غاذیهٔ قوهٔ مـولده را بغذاکمات می‌کند و نامیه این نیرو را بتمدیدات مشاکله اعانت می‌کند واین فعل که گفته شددر اول تکون شی‌تمام‌می‌شود سپس‌تدبیر دراین بذر بنامیـه‌و غاذیه تفویض می‌شود وچون فعل‌نامیه تمام شد قـوهٔ مولده در تولید بذر و منی برانگیخته می‌شود که تادر قوهٔ مولده دیگری‌که بااوهمجنس است بادو خادم خود غاذیه ونامیه این‌بذر راجای دهد .

بالجمله مقصود ازقوهٔ غاذیه آن‌است که ذات‌شخص محفوظ بماند و مقصود از نیروی نامیه آن‌است که بیاری او جوهرو کالبدشخص تمام شود ومقصود ازقوهٔمولده آن است که نوع بیاری اوپایدار بماند و در آن شخص که در رهگذر فناست قوه ای خداوند بودیعت نهاده که بدل‌اوراکه ازانواع تحلیل میرودتدارك کند که ازاین نظر نوع محفوظ بماندپس نتیجه‌این شدکه قوهٔ غاذیه بدل‌مایتحلل از شخص را ببدن وارد می‌کندو نیروی مولده بدل مایتحلل از نوع را .

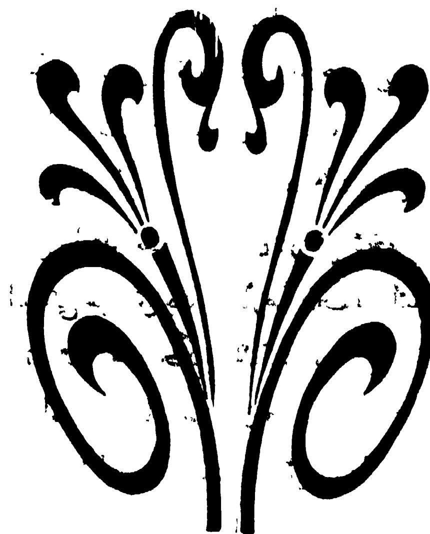
عقیده‌یکی ازحکما راجع بقوه‌غاذیه وابطال آن

یکی‌از حکماگمان‌کرده‌که غاذیه‌آتش است زیراآتش است که‌تغذیه میکند ونمو می‌یابد

این‌شخص ازدوراه اشتباه‌کرده‌یکی آنکه غاذیه برای‌خود تغذیه‌نمي‌کندبلکه

که‌در زیر آن‌هستند تقویم نموده آن‌قوه‌نفس حیوانی است که‌باآن‌مقارن شده و بدن‌را برای‌حیوان تهیه‌نموده واین‌قوهٔ حیوان‌برای‌آن نیروی نباتی‌مانندفصولی است که برای بسائط است نه‌فصولی که برای‌مرکبات است

امانفس انسان ببدن‌مانند تعلق‌صورت بماده تعلق‌ندارد چنانچه‌بیان خواهدشد ومحتاج‌نیست که عضوی‌برای آن آماده‌باشد آری حیوانیتی راکه‌درانسان است‌از دیگر حیوانات تمیز می‌دهد وهمچنین اعضای معده برای حیوانیت انسانی‌را تمیز وتشخیص می دهد .



قوهٔ نباتی که در حیوان است جسم حیوانی تولید می کند بیان مطلب آنکه این قوه اگرچه نباتی است ولی قوهٔ حیوانی بدان تعلق دارد و فصل حیوان با چیزهائی که تغذیه و نمو میکند بااین قوه است و این قوه ارکان و عناصر را بطوری مزج می کند که به ای حیوان صلاحیت مزاج می یابد زیرا قوهٔ مشترک که بین حیوان و نبات مزاج حیوان را حفظ نمیکند بدلیل این که ازحیثی که مشترك است ایجاب مزاج خاصی نمی نماید بلکه بدین سبب درحیوان اقتضاء مزاج خاصی می کند که بااینکه غاذیه است قوهٔ حیوانی است و در طبیعت آن اینست که اگر آلت یافت شود جنبش و حرکت کند و این نیرو بعینها حافظ و نگهبان مزاج و تالیف حیوان است که اگر باشیائی که از آن تالیف یافته بسنجیم بطور قسر آنهارا نگاهداشته، چه در طبع عناصر واجسام متضاد این نیست که آنها باهم مؤتلف گردند بلکه درطباع آنهاست که بجهات مختلف میل کنند وفقط آنها را نفس خاصی تألیف می دهد.

مثلا در نخل نفس نخلی ودر انگور نفس انگوری است بالجمله نفس آن است که برای این ماده صورت است وچون نفس نفس درست خرما شد علاوه بر دارای نمو بودن این معنی بر آن اضافه شده که نفس نخلی است ودر انگور نیز نفس عنبی است.

ونخل نیازمند بیك نفس نباتی و نفس دیگری که با آن نفس نخل باشد نیست اگر چه نخل و افعالی که ازافعال نبات خارج باشد چیزی نیست بلکه نفس نباتی آن درهمان نباتیت نفس نخل است.

اما آن نفس نباتی که در حیوان است خلقت حیوان را برای افعالی آماده میکند که غیرازافعالی است که آن وقت که نفس نباتی بود انجام می دادو این قوه مدیر نفس حیوان است بلکه درحقیقت غیر نفس نباتی است مگر اینکه ما آنرا بمعنی عام که درپیش گفتیم نفس نباتی بگوئیم

پس فصل مقوم برای نوعیت هریك نفس ازنفوس نباتی، یعنی فصولی که برای نباتی خاص است ودر دیگری نیست جز برای فعل نباتی بطور مخصوص برای چیز دیگری مبدأ نیست



امانفس حیوان فصلی که آنرا قسمت میان حیوان و نبات کرده ویك بیك انواعی را

بیان مطلب آنکه اگر انسان برای اینمقدار از کم و کیف واین ووضع یامقدرا دیگر ازآن انسان بود و چون انسان است ازجهت انسانیت این عوارض را مقتضی بود لازم می آمد کهٔ هر انسانی درآن شریك باشد پس حقیقت انسان بذاته اقتضا ندارد که چیزی از این اعراض و لواحق آنرا عروض یابد.

راه تجرید حس

حس صورت رااز ماده بالواحق آن و باوقوع نسبتی بین لواحق وماده اخذ میکند وچون این نسبت زایل شد این اخذهم باطل میگردد زیرا صورت راحس ازماده باتمام لواحق اخذ نکرده ونمیتواند صورت راچنانچه ماده ازآن غائب باشد ثابت نگاهدارد پس مثل این است که صورت را ازماده کاملا نزع ننموده بلکه اگر بخواهد صورت درحس یافت شود نیازمند بوجود ماده میباشد.

طرز تجرید قوه خیال قوهٔ خیال وتخیل صورت را بیشتر ازحس ازماده تبرئه می کند.

بیان این مطلب آن است که خیال صورت رااز ماده طوری تجرید میکند که برای وجود یافتن صورت بماده نیازمند نیست زیرا اگرچه ماده ازحس غائب و دور گردد یاباطل شود صورت بازهم درخیال، وجود ثابتی دارد پس خیال بطور کامل میان صورت نزع شده باماده قطع علاقه نموده بااینحال بازهم خیال صورت را از لواحق مادی تجرید کامل نکرده وحس ازماده و لواحق تجرید تام نکرده خیال صورت را ازمادهٔ تجرید تام میکند ولیکن البته از لواحق ماده تجرید نکرده زیرا صورت موجود در خیال باصورت محسوسه مشاکل ومطابق است وبازهم دارای نوعی تقدیر و کیفیت ووضع است و نمی توان در خیال صورتی را تخیل نمود که بحالی باشد که همهٔ اشخاص نوع درآن شرکت داشته باشد زیرا انسان متخیل مانندیکی ازافراد مردم است وعقل روامیدارد که مردمی موجود باشند و متخیل و دارای نحوه ای از وجود باشند که این انسان بخصوص را خیال تخیل نموده.

طرز تجرید قوه واهمه

تجرید قوهٔ واهمه ازتجرید خیال هم تعدی میکند زیرا این قوه یك نوع معانی را درك می کند که فی حدذاته مادی نیستند هرچند

فصل دوم

تحقیق در اصناف ادراکات بشری

اکنون باید درقوای حاسه و دراکه بطور کلی گفتگو نمود.

بعقیدهٔ من ادراك عبارت استاز اینکه مدرك صورت مدرك رابنحوی از انحاء بگیرد و اگر ادراك ادراك شیئی مادی باشد همینقدر که مدرك (بکسر را) صورت مدرك بفتح (راء) را ازماده بطور تجرید گرفت ادراك حاصل میشود ولی اقسام تجرید مختلف ومراتب آن متفاوت است.

مراتب تجرید و تعریف اقسام آن

صورت مادی رااز جهت ماده احوال واموری عارض میشود که احوال وامور مذکور بذات آن بستگی ندارد.

گاهی تجرید ازماده تجرید ازهمه علائق مادی است وزمانی تجرید ازماده تجرید ازپاره‌ای از آن علائق است وگاهی هم نزع و تجرید ازمادهٔ نزع کامل وتجرید تام است واین موقعی است که ذهن معنائی رااز ماده ولواحقی که آن معنی ازجهت ماده یافته تجرید کند.

مثلا ماهیت انسانی دارای طبیعتی است که همه اشخاص نوع در آن شریك میباشند و این صورت درحد خودش واحداست وتکثری دراین شخص و آن شخص یافته و این تکثر بحقیقت وماهیت انسانی عروض یافته ولازمهٔ ذات انسانیت نیست چه، اگر طبیعت انسانی موجب تکثر بودنمیشد که هیچگاه یك فرد انسان یافت شود واگر طبیعت انسانی برای زید موجود بود بعلت اینکه انسان است آن وقت برای عمر ونبود پس دانسته شد یکی ازعوارضی که انسانیت را ازناحیهٔ ماده عارض شده این نوع ازتکثر وانقسام است.

جزعارض مذکور عوارض دیگر هم ماهیت انسانی را عارض میگردد مثل اینکه ازناحیهٔ ماده کم و کیف و وضع واین آنرا عارض میشود وهمهٔ این امور نسبت بطبیعت انسانی عوارض غریب هستند

صوری راکه‌درماده موجودند ودارای موجود مادی میباشند .

ویاآنهارا مادیت عارض گشته از ماده و لواحق آن نزع می کند و این‌صوررا بطوری که مانند صورت معقوله انسانی شوند که برافراد و بسیارحمل‌شود می گرداند بقسمی که طبیعت افراد بسیار ومتعدد رایك‌طبیعت میکند و ازکم وکیف واین‌ووضع مادی مجردی میکند واگرصورت مدرك خودرا اینطور ازماده مجردنکند صلاحیت حمل برافراد نمی یابد .

ادراك قوهٔ حس وادراك قوهٔ خیال‌و ادراك قوهٔ وهمی و ادراك عقلی بشرحیکه گفته شد ازهم جدائی‌می‌یابند ومادراین فصل‌بحث‌خودرا باین مطلب‌سوق میدهیم .

حقیقت‌محسوس چیست

گوئیم ــ این استعداد در قوهٔ حاسه است که مانند محسوس بالفعل شود زیرا احساس پذیرفتن‌صورت شیئی بطور تجرید ازماده‌ای‌که درآن است و باینوسیله قوهٔ حاسه آن‌را تصور میکند پس مبصر بالفعل مانند مبصر بالقوه است و همچنین ملموس و مطعوم‌و غیره .

درحقیقت محسوس اول‌آن است‌که درآلت جسمیه مرتسم میشود و حس‌این صورت رادرك میکند .

بعقیدهٔ من‌وقتی گفته شدچیز خارجی‌را احساس کردم معنای این عبارت غیراز معنای این‌جمله است‌که چیزی‌را در نفس‌خود احساس‌کردم زیرا معنای این‌که شیئی خارجی‌را احساس‌کردم این است‌که صورت آن‌درحس من متمثل شد ومعنای اینکه چیزی‌را درنفس خود احساس‌کردم این‌است‌که خودصورت در جان من‌متخیل شد وبرای این‌نکته است‌که اثبات وجودکیفیات محسوسه در اجسام مشکل است .

لیکن مابیقین میدانیم‌که دوجسم موجودند‌که یکی‌ازآن دوحس متأثر میشود واز دیگری مانند تأثری‌که ازجسم اول یافته متأثر نمی گردد پس‌آن جسم در ذات خود دارای کیفتی است‌که مبدأ احاله قوهٔ حاسه است و در دیگری این مبداء نیست

در نقل قول

اما ذیمقراطیس ودسته‌ای ازطبیعیون برای این‌کیفیات وجود خارجی قائل‌نیستند بلکه اشکالی را که برای اجسام لایتجزی

وجود درماده آن معانی را عارض گشته

بیان مطلب آنکه شکل رنگ وضع وغیر اشخیائی هستند که نمی توانند جز برای امور جسمانی وجود یابند ولی خیرو شر و موافق و مخالف و مانندههای آن اموری هستند که فی نفسه غیرمادی میباشند و گاهی آنانرا عروض می‌یابدکه مادی شوند ودلیل اینکه این امور غیرمادی هستند آن است که اگر این امور بالمره مادی بودند خیروشر ومخالف وموافقی قابل تعقل نبودمگر اینکه‌عارض جسم باشند باآنکه میتوان گاهی چنین اموری را تعقل کرد بلکه علاوه بر تعقل وجود هم می یابند پس آشکارشدکه این امور فی‌نفسه غیرمادی هستندو اگرمادی شوند مادیت آنهارا عارض شده ونیروی وهم وامثال این امور راادراك مینماید پس وهم گاهی امور غیر مادی را درك کرده واز ماده اخذ نموده چنانکه گاهی هم معانی غیرمحسوسی رادرك نموده اگرچه این معانی‌مادی باشند.

این‌قسم نزع ازماده که کارنیروی واهمه است وازنزع قوهٔحس‌و خیال کاملتر وشدید و بیساطت نزدیکتر است ولی باهمهٔاین احوال وهم‌مدرك خویش‌را ازلواحق ماده تجرید نکرده زیرا هم بنحو جزئیت مدرك خود را ادراك نموده و بحسب هر ماده جداگانه وبقیاس بماده دریافته و ادراکی‌را که انجام داده بمشارکت خیال دراین صورت بوده وبحسب هرماده جداگانه وبقیاس بماده دریافته وادراکی راکه‌انجام داده بمشارکت خیال در اینصورت بوده وبصورت محسوسی متعلق بوده‌که بلواحق مادی پوشیده شده.

طریقه تجرید عقلی اما قوه‌ای که صورمثبت در آن (یاصور موجوداتی است که اصولا مادی نیستند وهرگز هم مادی نخواهند شد و یاصورموجودات مادی است لکن از بستگی‌ها وعلائق ماده بری‌است)درپیش بیان شدکه صوررا اینطورادراك میکندکه ازهمه‌جهات صورت‌را از ماده نزع میکند واین مطلب درمعقولاتی که‌خود مجرد ازماده هستند ظاهر است اما

شکل باشکل تضاد ندارد واینقوم درحقیقت هرمحسوس را ملموس دانسته و براین شده‌اندکه در چشم چیزی نفوذمی‌کند تاآنرا لمس کند واگر امر بدینگونه بود بـاید محسوس درهردوجهت تنهاشکل باشد .

ازعجائب غفلت ذیمقراطیس واتباع او این است که اشکال درك نمیشودجز اینکه باالوان یاطعوم یاروائح یا کیفیات دیگری باشد والبته شکل مجرد احساس نمی گردد پس اگرشکل مجردوقتی محسوس شدیکی ازاین آثاررا احداث کردکه آن غیرازشکلیت است وجوداین آثارمحرز می‌شود واگراین آثارجز نفس شکل نباشد بایدکه شکل مجرد بی آنکه باآن چیزدیگری احساس شودحس گردد .

عقیده دسته‌ای از فلاسفه در ادراك وابطال آن

قومی از پیشینیان گفته‌اندکه جائز است نفس بدون واسطه‌ای مانند هوا برای دیدن و بدون آلاتی مانند چشم محسوس را درك کند و این قوم از حقیقت دور افتـاده اند زیرا اگر نفس بذاتهابتواند احساس کند ونیازی باین آلات نباشد لازم می آید که این آلات درخلقت معطل باشد وازآن سودی برده نشود .

ونیزوقتی که بعقیده اینقوم نفس موجودی غیرجسم باشد وقابل اشاره حسیه هم نباشد محال است که پاره ای از اجسام که بنفس نزدیك ودر دسترس آن است آنهارا ادراك کندواشیاء دوراز نفس یاآنهائی را که ازآنها غافل است احساس نکند وبایدکه اوضاع اجسام نسبت بنفس اختلاف وخفـا وظهوری نداشته باشد زیرا که این احوال نسبت اجسام است باجسام وبنابراین گفتار لازم می آیدکه نفس یا همهٔ محسوسات را درك کند یاهمه رادرك نکند وباز بنابراین فرض بـایدکه چون محسوس از نزد نفس غیبت کند باعث زوال ادراك نفس نشود زیرا این‌غیبت در نزد چیزی است‌که ناچـار خلاف حضور درنزدآن است پس نزداین شئی برای این‌شئی گاهی غیبت‌است وگاهی حضور واین امراز امورمکانی ووضعی است وبنابراین بایدکه نفس‌جسم باشد بااینکه درمذهب این قوم چنین نیست .

مادرآینده بیان خواهیم کردکه صورت مدرکه تادرست از مادهٔ وعلائق مـاده نزع نشود محال است‌که در غیر آلات جسمانی ثابت بماند واگرنفس در ادراك اشیاء

ذیمقراطیس ودسته‌ای است باختلاف وضع و ترتیبی که دارند سبب اختلاف تاثر در حواس دانسته اند و این طائفه میگویند برای اینست که یك انسان رنگ واحد را برحسب تغییر جایگاه خود که نسبت رائی بامرئی تفاوت می یابد دو رنگ می بیند مانند طوق کبوتر که گاهی آنرا سبز و وزرد وزمانی ارغوانی ولحظه‌ای زرد می‌بیند از اینجااست که یك چیز نزد انسان تندرست شیرین و نزد انسان ناخوش تلخ میباشد پس رأی این قوم بر آن شد که کیفیات محسوسه دارای حقیقتی نیستند وفقط کیفیات محسوس عبارتند از انفعالات حواس بی آنکه درمحسوسات چیزی ازاین کیفیات موجود باشد .

ازطبیعیون مبنی بر نفی کیفیات محسوسه

مافساد این رأی را آشکار کردیم و بیان نمودیم که در پاره‌ای ازاجسام خاصیتی است که درحاسه زبان تأثیر می کند مانند چیزی که ما آنرا حلاوت نام نهادیم واز برای پاره‌ای دیگر ازاجسام خاصیتی است که درجنس بااین حلاوت شریك است وما اسم آنرا طعم نهادیم .

امامذهب ذیمقراطیس را دراقوال گذشته نقض کردیم ودر آینده هم بطلان این عقیده برای ماآشکار خواهدشد و اگر محسوس شکل باشد ما وقتی شکل رالمس کردیم بخصوص آنرابحد قه لمس نمودیم بایدکه رنگش راهم ببینیم زیرا شئی واحد ازجهت واحد یك چیزادراك میشود پس اگر ازجهتی ادراك شد وازجهتی ادراك نشد آنچه از آن ادراك شده غیر از آن است که ادراك نگشته وازاینجا نتیجه می گیریم که رنك غیرازشکل است وحرارت هم غیر از شکل است مگر اینکه بگوئیم یك چیز در دوچیز اثرمختلف می کند واثر آن دریك چیزملموس ودردیگری مرئی است پس اگر هم این عقیده راقبول کنیم خودشکل محسوس نخواهد بودبلکه اثرمختلفی که درحواس مختلفه پدیدمی آورد آن محسوس است نه خودشکل.

حاسه نیز جسم است وبعقیدهٔ این فیلسوف جز بشکل متأثر نمی‌شودپس حاسه‌از شکل متأثر می‌شود بنابراین یك چیزدر آلتی بشکل خاص تأثیر می کند ودر آلت دیگر بشکل دیگری و نیزاین شخص قبول دارد که هیچ شکلی ازاشکال نیست مگر اینکه لمس شود پس بایدکه مرئی هم لمس‌شود .

این مطلب آشکاراست که دررنك وطعم وچیزهای دیگر تضاد می‌باشد با آنکه

صورت محسوسه راپذیرد و بمشاکلت بامحسوس بالفعل مستحیل شود و حاس بالفعل مانند محسوس بالفعل است و حاس بالقوه مانند محسوس بالقوه است.

اتحاد حس کننده باحس شونده

در حقیقت محسوس قریب نیروی حاسه صورت محسوس است پس حاس بیکوجه ذات خودرا درك کرده نه جسم محسوس را زیرا ذات خود اوست که بصورت محسوس قریب مصور گشته امامحسوس خارجی بصورت محسوس بعید مصور است پس حاس ذات خودرا احساس میکند نه برف وسرمارا وما وقتی این مطلب را میتوانیم گفت که مرادمان نزدیکتر احساس باشد که واسطه‌ای در آن نباشد.

انفعال حاس از محسوس از راه حرکت نیست زیرا ازضدی بضد دیگر تغییر نمیجوید بلکه فقط استکمال می‌یابد یعنی کمالی که بالقوه بود اکنون بدون آنکه فعلی بقوه باطل شود (۱) بالفعل شده وچون مادراین فصل درادراکی که اعم ازحس است تکلم کردیم و درکیفیت احساس حس بطور اطلاق گفتگو نمودیم گوئیم هر قوه حاسه محسوس وعدم محسوس خودرا ادراك میکند امامحسوس خودرا بالذات درك میکندو عدم محسوس خودرامانند تاریکی برای چشم وسکوت برای گوش وغیراینهارا بالقوه درك میکند بالفعل امادراك کردن این ادراکات دیگر کارخودقوه حاسه نیست زیراادراك رنك نیست که دیده شودو آوازنیست که شنیده گردد وادراك بیاری عقل ویاوهم انجام می‌یابد چنانکه درآتیه که ازعقل ووهم گفتگو می‌کنیم روشن خواهدشد.

۱- یعنی ازعدم بوجود استکمال یافته نه آنکه امر وجودی باطل شود.

بمیانجی‌ها نیازمند نباشد لازم می‌آید که چشم بروشنائی و بمیانجی شدن شفاف احتیاج نداشته باشد و نیز باید که نزدیك شدن مبصر بچشم باعث عدم رؤیت نگردد و باز باید که گرفتن گوش منع ازشنیدن نکند و باز باید که آفات عارضه برای این آلات منع از احساس نکند.

برخی ازحکماء جسم متوسط راعائق ومانع برای احساس دانسته و گفته‌اند که هر اندازه متوسط رقیق تر باشد دلالت آن بیشترخواهد بودو اگرهم اصلا متوسطی نبود وخلاء صرف بوددلالت برمحسوس تمام بودودیگرچیزی از آن اندازه که دیده‌می‌شود بزرگتردیده نمی‌گشت وممکن می‌شدکه موری رادرآسمان به‌بینیم واین‌عقیده باطل است زیرا واجب نیست که چون رقت سبب زیادت در دلالت بر محسوس گردد عدم رقت هم دردلالت برمحسوس بیفزایدزیرارقت جسم طریق بعدم و نیستی جسم نیست واماخلاء نزد این قوم عدم جسم است واگر خلاء موجود بود میان حاس و محسوس هیچ رساننده‌ای نبودالبته فعل وانفعال واقع نمی‌شد.

بدون آلات حس احساس محال است

پاره‌ای دیگر از حکماگمان کرده‌اند که حس مشترك یا نفس تعلق بروح دارد وروح هم جسم لطیفی‌است که درآتیه حقیقت آنراتوصیف خواهیم نمودواین روح آلت ادراك است ومیتواند که بخودی خودبسوی محسوسات امتدادیابد وبمحسوسات برسد یابامحسوسات‌وضعی یابدکه این‌وضع مخصوص سبب‌ادراك شودواین عقیده باطل‌است زیرا این‌روح بخاری جزدرمواضعی که برای حفظ آن تعیین گشته مضبوط نخواهدبود واگرچیزی ازخارج باآن مخلوط شودمزاج وترکیب آنرا فاسد وتباه میگرداند.

دیگراینکه برای این‌روح بخاری حرکت انتقالی نیست که داخل وخارج گردد واگرحرکتی داشت روابود که ازکالبدآدمی مفارقت جوید ودوباره بجسم اوبازگشت کند و انسان میتوانست باختیار خود بمیرد وزنده شود واگر روح باین وصف بود که این گروه گفته‌اند دیگرباآلات بدنی نیازی نبود

حق این‌است که حواس‌محتاج بآلات جسدانی‌هستند وپاره‌ای‌ازحواس نیازمند بوسائل میباشند زیرا احساس نوعی ازانفعال است وچون حقیقت احساس این است که

است که سوزنده میباشد ویااندازه‌ای سرداست که مایخ‌خواهیم بست بالجمله گرسنگی شهوت خشك گرم و تشنگی شهوت سرداست وغذا درحقیقت آن‌است که باین کیفیاتی که لمس آن را درك کرده متکیف شود اما مزهٔ اغذیه فقط بـرای خوش آمدن از غذا است .

بپاس‌خاطر اینمطلب است کـه بسیار روی میدهد کـه برای آفات عارضه ذائقهٔ حیوان باطل میشود ولی حیوان باقی میماند پس لمس نخستین حسی است که هرحیـوان ارضی ازداشتن آن ناگزیر است

آیاحس وحرکت قرین یکدیگـرند یا آنکه ممکن است قوه حس باشد وحرکت نباشد

گوینده‌ای رامیرسد اشکال کند که حرکت درحیـوان همواره بالمس مصاحب وقرین است وهمینطور که ازنوع حواس یکی را بر همه تقدم بودهمچنین درنوع حرکت یکنوع متقدم یافت می‌شود چنانچه مشهور این است که برخی حیوا نات را مانند صدفها نیروی حرکت نیست با آنکه دارای لمس هستند ولیکن ما در جواب این اشکال میگوئیم حرکت ارادی بردوبخش است: ۱ـ حرکت انتقالی و رفتن ازجائی بجائی دیگرب ـ حرکت انقباض وانبساط برای اعضاء حیوان که اگرچه حیوان با این حرکت ازجای خود منتقل میشود وبعیدبنظر میرسد که حیوانی باشد دارای حس لمس ولی دارای قوه حرکت نباشد زیرا چگونه میتوان فهمید که حیوان دارای قوه لمس است تااینکه نه‌بینیم نسبت بپاره‌ای محسوسات طلب دراویافت میشود وازبرخی دیگر ازمحسوسات میگریزد .

اماصدفها واسفنجهارا که این شخص مثال آورده مامیبینیم که این جانوران در میان صدف دارای حرکت قبض وبسط وپیچ وخم وکوتاه‌شدن ودرازگشتن میباشند وبامجموع این‌حرکات ازجایگاه خودبرکنار نمیشوند ومااز اینجامیفهمیم که این‌حیوانات محسوس خودرا احساس کرده‌اند پس‌مناسبتر آن‌است که هرچه راحس لمس‌است نوعی هم حرکت ارادی باشداعم ازاینکه این‌حرکت برای کل حیوان باشد که ازجائی بجای دیگر رود یابرای جزئی ازآن که موجب حرکت انتقال نشود .

فصل سوم

درحس لمس

نخستین حسی که حیوان باداشتن آن حیوان میشود حس لمس است و همینطور که هرچیزی که دارای نفس ارضی است دارای نیروی غاذیه است وجائز است یکایك قوای خودرا از دست دهد ولی عکس آن جایز نیست حال هر ذی‌نفس حیوانی که دارای حس لمس باشد چنین است و رواست که قوای خود را یکان یکان فاقد شود و عکس آن جائز نیست .

حس لمس از تمام حواس برای حیوان لازمتر است واولین حسی است که وجود می یابد

قوهٔ غاذیه برای موجوداتی که دارای نفس ارضی هستند مانند لمس است نسبت بدیگر قوای حیوانی .

بیان مطلب : آمیزش اولیه حیوان از کیفیات ملموس است و مزاج حیوان‌هم از همین کیفیات است وباختلال این کیفیات مزاج حیوان فاسد میگردد و چون حس طلیعه و پیشروی قوای نفس است پس‌باید که بر اموری که از آنها فساد ترکیب حیوان لازم آید دلالت کرده وصلاح حیوان را حفظ کند و باید این حس از دیگر طلائع که بمنفعتی خارج از قوام شخص یا بمضرتی خارج از فساد دلا لت می‌کنند مقدم باشد .

حس ذائقه‌اگرچه دلالت برمطعومات داردکه زندگی حیوان بسته‌بآن‌است ولی باز رواست‌که حیوان ذائقه رااز دست دهد وهمچنان باقی‌بماند وحواس‌دیگر اورا برجلب غذای موافق واجتناب ازمضار راهنمائی‌کند ولی از حواس دیگر برنمی آیدکه کار حس‌را انجام دهندمثل اینکه دلالت کنندکه هوای مجاور مابانداز‌ه‌ای گرم

بمتوسطی محسوس اول وبالذات آن واسطه باشد و محسوس ثانی و بالعرض این کیفیات .

لکن دسته‌ای از امور محسوسه مانند تفرق اتصال که بواسطهٔ ضرب پیداشده که این‌قبیل محسوس نه‌حرارت است و نه برودت نه‌رطوبت و نه یبوست نه‌ملاست‌و نه چیزدیگر ازاین اشیاء شمرده شده وهمچنین احساس بلذات لمسی مانند لذت جماع باید دربارهٔ این قبیل محسوسات تأمل کرده دید بچه راه لذت را آنها درك می‌کنند و از چه راه بقوه لمس منسوب میشود بخصوص که برخی از حکماء گفته اندکه باینجهت‌لمس‌می‌شوند که تفرق اتصال‌در بدن‌احداث کرده‌اندباآنکه چنین نیست‌زیراحار وبارد ازحیثی که مزاج راتغییرمیدهندتمام بدن‌بمساوات آنهارادرك میکندولی ادراك تفرق اتصال در اجسام مستوی ومشابه نیست .

مامیگوئیم : همینطور که حیوان باامتزاج ازعناصرتکون مییابدهمچنین بترکیب متکون می شود صحت و مرض نیز چنین است که پاره‌ای از آنها منسوب بمزاج می‌گردد وچنانکه پاره‌ای ازافراد فساد مزاج مفسد مزاج حیوان است وپاره ای از فساد ترکیب حیوان هم مهلك حیوان است وچنانکه لمس‌حسی‌است‌که بیاری‌آن از چیزیکه باعث فسادمزاج است پرهیزشود همچنین حسی درانسان‌وجوددارد که‌ازفساد ترکیب بیاری آن پرهیزمیشود .

پس‌ممکن است‌که بحس‌لمس تفرق‌اتصال‌ومضاد این‌حالت درك شودیعنی‌حالتی که بالتیام رومیکند ادراك‌کند .

گوئیم هرحال‌که بابدن مضاداست وقتی‌که بدن بآن‌حالت‌مستحیل‌ومنتقل شد بدن آنرا درك میکند ولی اگر در بدن جاگیرشده ومستقرگشت دیگربدن آنرا احساس نمیکند وسبب‌این است‌که احساس‌نوعی ازانفعال ومقارن بانوعی‌انفعال استو انفعال بازوال شئی وحصول شئی تحقق مییابد . پس اگر چیزی در بدن مستقر شد دیگر انفعال از آن نمییابدو این سخن‌که ما گفتیم در مزاجهای درست و نادرست صادق است .

چه اشیائی قابل لمس هستند

آنچه مشهود است اشیائی که لمس میشود عبارت است از حرارت و برودت ورطوبت ویبوست و خشونت و ملاست و ثقل و خفت اما سختی و سستی و چسبندگی و نرمی بتبع محسوسات حس میشود .

بنابراین هریك ازحرارت و برودت بذاته محسوس میگردد نه برای اینکه در آلت حس انفعالی از آنها یافت شده ولی سختی وسستی وخشکگی وتری بنا بعقیده مشهور بذاته حس نمیشوند بلکه اینطوراحساس میشوندکه وقتی رطوبت میخواهد بجسم نفوذکند جسم قبول میکند ولی جسم نفوذ یبوست رادرخود نمیپذیرد درنتیجه عضو حاسه را یبوست جمع کرده و میفشاراند وخشونت هم ایطور است که در اجزاء برآمده فشاری احداث میکند ودراجزاء فرورفته امری احداث نمیکند واگر محسوس صاف باشد درحاسه ملاستی ایجادمیکند وچیزسنگین درحاسه کشش بسوی پائین ایجاد میکند وچیزسبك عکس العمل چیز سنگین را انجام میدهد .

مابدارندگان عقیده فوق میگوئیم شرط چیزیکه محسوس بالذات است این نیست که ماآنرا بدون انفعال ازناحیه آن احساس کنیم زیراچیزیکه گرم است مادام که تولید حرارت نکندحس نمیشود ودر حقیقت کیفیتیکه در محسوس است احساس نمیگرددبلکه آنچه ازمحسوس درحاسه احداث شده حس میگردد .

فرق بین محسوس بالذات ومحسوس بالعرض

حتی اینکه اگردرحاسه چیزی احداث نشود هرگزمحسوس نمیگردد و محسوس با لذات آن است که کیفیتیکه در خود محسوس است بتواندمشابه آنرا درقوه حاسه احداث کند تاآلت حاسه بتواند آنرادرك کند وهمچنین فشردگی از خشك وزبر واحساس صافی وکشش بجهتی معلوم ازچیزسنگین وسبك (زیرا که ثقل وخفت دو میل هستند وتمدد نیزمیل است بجهتی غیر معین) این احوال چون در آلت حس حادث گردد موجب احساس میشود بی آنکه برای حس کردن بمیانجی شدن گرمی وسردی یارنك وطعم وامورديگرازمحسوسات نیازی باشدکه بالنتیجه ازلحاظ احتیاج

ولی حال هرحاسه بامحسوس خود چنین نیست و نباید گمان کرد که تنها عصب حاس است بلکه عصب در حقیقت مؤدی حس لمس است بعضوی که غیراز خود اوست که گوشت باشد واگر فقط عصب حاس بود آنوقت حاس درگوشت وجلد بدن - یزی پراکنده مانند لیف بود وانسان نمیتوانست با جمیع اجزاء خود حس کند بلکه فقط باجزاء لیفی حس می کرد وعصبی که در حس لمس است هم مؤدی حس است وهم قابل حس وعصب مجوف چشم فقط مبصر را میرساند لکن خودقبول نمیکند (۱) وقابل چیزی است که مبصر بآن رسیده که عبارت از بردیه باشدیعنی رطوبت جلیدیه پس آشکار شد که گوشت هم حس میکند واگر محتاج شدکه ازجای دیگریاقوه عضو دیگری حس کند آنوقت عصب دراینکار میانجی می‌شود ولی اگر مبداء حس درخود گوشت بدن پیداشود آنراحس می کند چنانکه قلب اینطوراست .

واگر درجسم قلب لیف عصبی منتشرشده بعیدنیست برای این باشدکه بیاری این لیف حس کند وباصل واحدی محسوس خودرا رساندکه ازاین اصل حس بدماغ برسد وازدماغ باعضاء دیگر چنانکه درآینده بیان خواهد شد .

کبد هم مانند قلب است که پراکندگی عروق لیفی درآن برای این است که قبول حس می کند ولی بغیرخود برساند ونیز ممکن است که برای این درکبد لیف عصبی پراکنده باشدکه سازمان آنرامحکمتر وگوشت آنرا سختتر کند ومااین مسائل رادرمواقع دیگر در آینده بیان خواهیم کرد .

خاصیت سوم لمس

یکی دیگر ازخواص لمس این است که همه پوستی که بدن را فراگرفته بتوسط لمس حاس است وجزئی ازبدن برای اینکار تخصیص نیافته وعلت این است که این حس چون طلیعه ایست که واردات بر بدن راملاحظه می کندکه اگر بهرعضوی این واردات برسند درقوام شخص مفسده بزرگی ایجادمیکند ازاینرو واجب شدکه همه بدن بتوسط لمس حساس گردد ونیز حواس دیگررا اشیاء بی اینکه تماس باآنهایابند ازدورحس می کنند پس کفایت میکندکه آلت آن یك عضو

۱ ــ ابن‌سینا عصب را دوقسم کرده :اعصاب مصمت یعنی توپر واعصاب مجوف یعنی تو خالی و بجز اعصاب چشم بقیه اعصاب مصمت می‌باشند

زیرا پس‌ازاینکه مزاج ردی و نادرست در کسی جایگیر شد ومزاج اصلی از بین رفت بطوری‌که مزاج ردی‌گویا مزاج اصلی او گشته دیگراین مزاج را شخصی احساس نمی‌کند و همچنین حرارت تب لازم را اگرچه از حرارت تبهای متناوب زیادتر باشدشخص احساس‌نمیکند اما اگرمزاج اصلی‌هنوزموجود بماندشخص می‌تواند مزاج ردی‌راکه عارض شده احساس‌کند وچنین‌مزاجی رادراصطلاح‌مزاج‌مختلف‌نامند ومزاج‌مستقررا مزاج متفق‌گویند.

دردو آسودگی ازدرد نیزازمحسوسات لامسه بشمارمیروند ودر ادراك این دو امرقوه لامسه ازدیگرقوا مفارقت میجوید .

بیان مطلب آنکه حواس دیگررا ازمحسوس خودنه لذت است نه‌الم و برخی دیگرازحواس لذت والمی راکه می‌یابند بیاری یکی‌ازمحسوسات است .

اولین خاصیت لمس

آن‌حسی‌که لذت والم درخود آن نیست چشم است‌که ازرنك نه‌ملتذ میشود نه‌متالم میگردد بلکه نفس دردرون تن لذت و الم میبرد وگوش هم دراین‌کار مانند چشم است‌پس اگرگوش ازآوازی شدیدوچشم ازرنگی‌زننده‌مانندروشنائی آزرده گشت این‌دوحاسه‌ازحیثی‌که میشنوندومی‌بینندمتالم نگشته‌اند بلکه ازاین نظردردمند شده‌اندکه دارای لامسه هستند چه ، درقوه لمس آنها الم حسی حادث گشته‌وبازوال‌این‌درد ازآنها لذت‌لمسی‌میبرند ولی حس شامه و ذائقه هنگامیکه بکیفیتی منافریاملائم باخودمتکیف شدند الم یالذت میبرند.

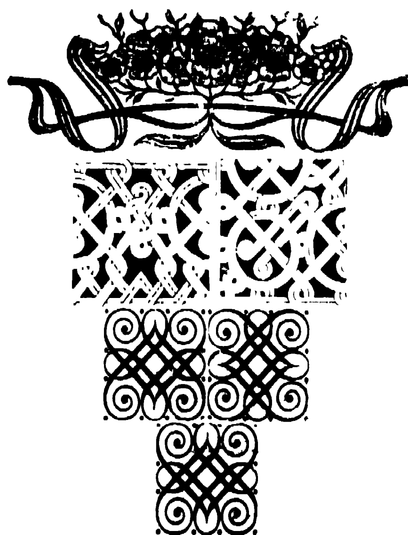
امـاحس لمس‌گاهی ازکیفیت ملموسه متالم میشود ویالذت میبرد وگاهی هم بدون توسط کیفیتی‌که محسوس اول‌است لذت والم می‌برد و بتوسط گشتن‌تفرق اتصال و التیام نیازی ندارد .

دوم خاصیت لمس

دیگرازخواص‌لمس این‌است‌که آلت‌لامسه‌ای‌که بدن‌بیاری آن احساس می‌کند لحم عصبی یالحم وعصب است‌که با تماس اشیاء خارجی حس می‌کند و اگرچه هیچ متوسطی هم نباشد ناچار با مماسهٔ اشیاء خارجی که دارای کیفیاتی هستند مستحیل می‌شود وچون استحاله ازآنها یافت‌احساس می‌کند

هراندازه مزاج اشیائی که لمس میکند باعتدال نزدیکتر باشد احساس آن لطیف ترخواهد بود وچون آدمی ازهمهٔ حیوانات باعتدال نزدیکتراست لمس او لطیف تر از لامسهٔ همهٔ حیوانات است وچون حس لمس اولین حس است روانیست که حیوان ارضی (۱) فاقدآن باشد واین حس جز بترکیب معتدلی تکون نمی‌یابد که تا بتواند میانهٔ اضداد حکم کند پس ازاینجا دانسته می شودکه بسائط و اشیاء نزدیك بآنرا حس نیست واشیائی که قریب بسائط هستند حیاتی جزدرنمو ندارند واین مقدار که ازحس لامسه بحث کردیم کافی بود.

۱ ـ قدما فلك را نیزحیوان ودارای حیات می‌دانستند درصفحه دهم این کتاب دیدید یکی از اشکالات بتعریف نفس همین بود که شامل فلك نمی گشت وحیوان ارضی مقابل حیوان سماوی است که فلك باشد



باشد تا چون ازمحسوسی خبریافت که ضرری بدنبال داردنفس را آگاه کند که از آن بپرهیزد وتن را ازجهت آن محسوس برکناردارد ولی اگرلامسه درهمه تن نبود وفقط یك عضو برای آن تعیین شده بود نفس خطرهائی را که ببدن روی می آوردند نمیدانست.

نزدیکتر بیقین آن است که قوای لمس قوائی متعدد هستند که هریك از آنها یك تضادرا درك کنند که درنتیجه تضادی که بین سرد و گرم ادراك کرده غیر ازقوه‌ای باشد که تضادمیان سنگین وسبك رامدرك است زیرا ادراك این امور افعال اولیه حس هستند وواجب است که برای هر کدام از آنها قوه‌ای خاص باشد.

ولی چون این قوا درجمیع آلات بتساوی تقسیم شده این است که همه قوای حس لامسه یك حس تصورمیشود چنانکه اگر لامسه وذائقه درهمه بدن منتشر بودند چنانکه درجرم زبان منتشرشده آنوقت مبداء این دورا انسان یك قوه تصورمیکرد ولی چون درغیراززبان درهمهٔ پوست بدن این دوحس ازهم جدا شده‌اند اختلاف ودوبودن آنها محسوس است وواجب نیست که برای هریك از قوای لمس آلتی باشد که اختصاص بآن داشته باشد بلکه رواست که یك آلت برای همه مشترك باشد ونیزجائز است که بطور غیرمحسوس درهمهٔ آلات منقسم باشند

درقوهٔ لامسه اتفاق افتاده است که همان آلت طبیعی بعینه واسطه باشد وبواسطهٔ دیگری محتاج نباشد وچون هرواسطه‌ای بـاید کیفیتی را که میرساند خود دادی آن نباشد تابتواند چیزتازه‌ای راوساطت کرده وبرساند تااحساس گردد وانفعـال هم جراز چیز تازه‌ای نیست آلت لمس نیزچنین است .

لکن متوسطی که نه گرم است ونه سرد دوقسم می باشد :

۱ـ یکی آنکه ازاین دو کیفیت اولاخود حظی نداشته باشد ـب آنکه دارای حظی باشد ولی دارای حداعتدال آن باشد نه گرم زیـاد نه سرد زیاد باشد. ممکن نیست که آلت لمس خـالی ازاین کیفیات بـاشد زیرا خود مرکب از آنهـا است پس اینکه میگوئیم از این کیفیات خالی است بسبب مزاج واعتدال از اطراف این کیفیات خـالی شده که تابتواند مقداری از کیفیات را ازاندازه‌ای که خودداردخارج است حس کند .

میشودکه بلاواسطه حاسه بامحسوس تلاقی میکند ولی اگرخود رطوبت قبول طعم کند ومتکیف بطعم گردد پس محسوس درحقیقت رطوبت است و علاوه براینکه خود آن محسوس است بدون واسطه هم محسوس شده وچون زبان که آلت ذائقه است این رطوبت را احساس کرد طعم حصول مییابد بنابراین فرض اگر محسوس وارد از خارج را راهی بودکه در جرم زبان شناوری کند و بدون معاونت این میانجی سطح زبانرا تماس کند بازهم چشیدن انجام می گرفت نه اینکه مانند مبصری باشدکه چشم که آلت ابصاراست نتواند بیواسطه آنرا ببیند بقسمیکه اگر مبصر آلت بینائی راهم تماس کند بازرؤیت حاصل نشود .

نزدیکتر بیقین این است که این رطوبت لعابی برای تسهیل نفوذ اجزاء درجرم زبان خلق شده باشد واین رطوبت هم بطعم مطعوم متکیف شود وهم باآن مخلوط گردد واگر راهی بودکه کاملا بدون این رطوبت ملامسه باجرم زبان پیدا میشد چشیدن انجام میگرفت واگر گفته شودپس چراعفوصت (گس بودن) چشیده میشود باآنکه باعث سدد است (۱) ومانع از نفوذ گوئیم اولا عفوصت با این رطوبت با جرم زبان مخلوط می گردد سپس اثر خودرا که تکثیف در جرم زبان باشد احداث می کند .

انواع طعوم

مزه‌هائیرا که ذائقه درك میکند باین قراراست شیرینی، تلخی، ترشی،قبض، عفوصت، تندی، چربی، بشاعت، تفه (۲) مناسبتر این است که تفه عدم طعم باشدچنانکه آب وسفیدی تخم مرغ بی‌طعم هستندامادیگر طعوم طعوم اصلی نیستند وازاین طعوم ترکیب شده‌اندونیز برخی ازطعوم درحینی که

---

۱ ــ سدد مرضی است که دربینی پیدا میشود و مانع شنیدن بو میگردد و هرچه‌را که در یکی از مجاری غذاء و روح بخاری در بدن پیدا شود که منع از وصول غذا و یا دفع فضول کند سدد گفته می‌شود و مراد ازسدد دراینجا مرضی است که در زبان پیدا می‌شودومانع فرورفتن‌طعم درجرم زبان‌است

۲ ــ بشاعت و تفه بمعنای بیمزگی می‌باشد و درکتب عربی بخصوص در کتب فقه‌دربارهٔ اقوال خنك می‌گویند لایخلو عن بشاعة

فصل چهارم

در ذائقه و شامه

مرتبهٔ ذائقهٔ پس ازمرتبه حس لامسه ودرحقیقت تالی آن است واین حس برای این است که بدنرا حفظ کند وغذای خوب رابرگزینند ودر اینقسمت با لامسه مشارکت دارد که مذوق بیشتر اوقات بلامسه درك میشود واز حس لمس باین امر متمایز میشود که نفس ملامسه طعم رانمیرساند چنانکه نفس ملامسه چیز گرم حرارت را میرساند بلکه بیك متوسط و میانجی محتاج است که طعم را قبول کرده که خود آن بیمزه باشد واین متوسط رطوبت لعابی است که ازآلتی که (مبلعه) زبان کوچك نام دارد برانگیخته میشود واگر خوداین رطوبت لعابی بی‌طعم باشد طعوم راصحیحاً میرساند واگر بامزه‌ای مخلوط باشد چنانکه اشخاص صفرائی لعاب آنهاتبلخی مخلوط استودراشخاصی که درمعدهٔ ایشان ترشی‌است این‌لعاب بترشی آمیخته است آنوقت هرطعمیراکه بآن رسدبطعم خوداحاله کرده وتلخ وترش می‌کند.

از مسائل شایان تأمل این‌است که آیاخود رطوبت لعابی متوسط میشودباینقسم که اجزاء ذی‌طعم درآن مخلوط شده وپراکنده میگردند سپس این‌رطوبت در زبان نفوذکرده وشناوری می‌کند وبا مخلوط شدن بازبان‌علت احساس زبان میشودیااینکه رطوبت بااجزاء مخلوط نمیشود بلکه خود رطوبت باقبول‌طعم مستحیل میشود وباید دراینموضوع امعان نظر کرد.

اگر محسوس اجزائی باشدکه بارطوبت مخالط است دیگر نمیتوان گفت که بطوراطلاق رطوبت‌واسطه است بلکه ازبرای‌این واسطه‌است که وصول جوهرمحسوس راکه آن جوهرحامل کیفیت است برای حاسه آسان می‌کند امااحساس برای‌این‌واقع

نزدیکتر بیقین این است که حال ادراك بوهـا برای انسان مانند حال اشباح و الوان اشیاء باشدبرای حیواناتی که چشم صلب دارند زیرا این حیوانات اشباح اجسام را مانند تخیلی غیرمحقق ادراك میکنند و مانند شخصی که چشمش ناتوان است ازدور ادراك میکنند اما بیشتر حیوانات سخت چشم مانند مورچه درادراك روائح قوی هستند وسزاوارتر این است که امثال این جانوران ببوئیدن واستنشاق نیازمند نباشد بلکه روائح درهوا خود بآنها میرسد و واسطه بوئیدن جسمی است که خود بو ندارد مانند هوا و آب که ایندو جسم حامل رائحه بوئیدنیها هستند.

آیا هوا ببو مستحیل میشود یا اینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بشامه میرسد یا اینکه بو خود بطرف شامه می آید

حکماء در حقیقت بو اختلاف کرده و برخی گمان کرده اند که اجزاء جسم دارنده بو که تحلیل میرود و بخار میشود چون بـا جسم متوسط مخلوط شد و بشامه رسید ادراك میشود و برخی گفته‌اند که خود متوسط بی آنکه اجزائی ازذی‌الرائحه بـآن مخلوط باشد مستحیل میگردد وجمعی گفته‌اند که خود رائحه بآلت شـامه میرسد بی آنکه اجزائی از جسم ذی‌الرائحه جداشده باشد یاآنکه متوسط برائحه استحاله یافته باشد و معنای این کلام آنست که جسم دارای رائحه درجسمی که رائحه ندارد درحالی که بین آن جسمی بـدون بو باشد بدون اینکه دراین میانجی فعلی کند بواحداث میشود وفقط کارجسم متوسط این است که فعل آنرا درجسم عدیم‌الرائحه تمکین میدهد مثل اینکه در تأدی اصوات والوان همین عقیده گفته شده پس سزاوار است که مادراین مطلب بحث کنیم.

برای هریك ازاین چند فرقه دلیلیست آنـانکه میگویند رائحه بواسطه هوای سرد وهوای خشك بدمـاغ میرسد اینطور دلیل آورده‌اند که اگر رائحه برای اینکه چیزی ازجسم ذی‌الرائحه تحلیل رود آشکار نشود پس چراحرارت وچیزیکه حرارت را تهییج می کند از قبیل مـالاندن وتبخیر ودیگر امور بـاعث این میشوند که رائحه برانگیخته‌شودوسرما باعث حبس روائح است پس آشکار شد که رائحه‌از ذی‌الرائخه بواسطه بخاری که تبخیر میشود بحس شامه میرسد که این بخار باهوامخلوط گشته و نفوذمیکند

احـداث چشیدن می کند موجب لمس نیز میشوند ودر نتیجه از کیفیت طعم واز تأثیر لمس یك چیز پیدا می شود که درحس تمیز نمی یابد وچنین طعمی مرکب مانند طعمی بسیط احساس می شود .

وباز نزدیك بیقین آن است که یکی ازطعوم متوسط دارای طعم وتفریق و گرم کردن زبـان باشدکه آنرا تندی گویند و یکی دیگر از طعوم مـوجب خشك کردن وتکثیف جرم زبـان باشد وآن عفوصت است (۱) ودر کتب طبی طعوم باین قیـاس شرح داده شده .

درحس شامه واینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات ضعیفتر است

اما شامه ـ اگرچه وسیلهٔ انسان در بوئیدن ازحیوانـات دیگر بیشتراست زیرا بویهارا ازراه مالش اجسام بیرون می آورد و این کار ازحیوانات دیگر نمی آید ونیز بویهارا بااستنشاق بخود نزدیك میکند که حیوانی اورادراین کار مشارکت ندارد باهمه این احوال انسان بویهارا مادام که درخیال خود بـاحامل آنهاتخیل نکند چنانکه در ملموسات ومطعومات چنین است بطورقوی نمی پذیرد.

بلکه نزدیکتر بیقین این است که رسوم وتعریفات روایح نزد انسان بسیار ضعیف باشد وباین جهت است که برای روایح انسان دولفظ بیشتر ندارد بوی بد وبوی خوب که آنچه رابامزاج اوموافق است بوی خوب می نامد و آنچه راکه بامزاج او مخالف است بوی بد می گوید چنانکه طعم رانیك وبد میگوید بدون اینکه تصورفصل این روایح راکرده وبرای این فصول نامی نهاده باشد.

جهت دوم این است که برای بویهابعلت مشاکلتی که با طعم دارند اسمی مشتق میکنند ومیگویند: بوی شیرینی وبوی ترشی مثل اینکه بویهائی که عادتا ازشیرینی یـا ترشی برمیخیزد بشیرینی وترشی اضافه میشود وبآنهاشناخته میگردد .

---

۱ ـ عفوصت آن است که هم زبان راجمع کند و هم تلخ کند بدین سبب بافیدن آن مشکل می شود مانند طعم مازو و خود مازو را عفص گویند و در فارسی ظاهرا کس نامیده می شود .

جزء تبخیر میکنیم ودراین مکان بگذاریم تادرهر نقطهٔ کوچك از این مکان که اضعاف مکان ومسافت اولی است مانند همان رائحه استشمام شود و اگر در این بقاع کوچاك چیزی از کافور تبخیرشود. مجموع ابخره‌ای که درجمیع آن بقاع از کافور تحلیل میرود باید بامجموع بخاری که دراین بقعه‌ها تبخیر شده مناسب باشد و بـاید که نقصانی که بر کافور می‌آید مناسب باهم باشد باآنکه چنین نیست . (۱)

پس آشکارشدکه استحاله را دراین باب مدخلی است .

اما اینکه گفته‌اند بوی مردار تاصد فرسخ رفت بسیار بعید است زیراتایك نسبتی میان چیزی که این بواز آن برخاسته می‌شود وچیزی که بوبآن میرسد نباشدامر تأدیه تحقق نمی‌یابد اماجسمی که دارای رائحه‌است بهیچیك ازاین نسب محتاج نیست زیرا اگرچنین فرض کنیدکه کافوررابجائی برندکه رائحه آن بشمانمیرسد بلکه چنین تصور کنیدکه دفعتاً معدوم شد.مانع این‌است که پس‌از نیست شدن بوی آن درهواباقی بماند پس‌سبب حقیقی آن است که یااستحاله درهواشده یامخالط باهوا گشته .

اماحکایت لاشخورها که آن رادلیل برای خود آورده‌اند جائزاست که بادهای قوی روائح وابخره تحلیل رفته از کشتگانرا بمسافت مذکور دربالای جوبرده باشد و این روائح راحیواناتی که حس آنان ازانسان قویتر ودر مکانی مرتفع هستند مـانند لاشخورها احساس کرده باشند .

---

۱ – یعنی ما یك‌سیر کافور را درمحلی میسوزانیم و فرض می‌کنیم که برای تحلیل ذرات آن بوی کافور تا یك‌فرسخ برود ولی اگر این کافوررا ده قسمت کنیم و درده محل ازاین‌مسافت بگذاریم بوی‌کافور بمسافتی زیادتر ازیك فرسخ میرسد و فرض می‌کنیم حد اقل بدوفرسخ برسد و حال آنکه بیشترهم میرود پس اگر استحالهٔ هوا را از مشمومات دراین کار مدخلیتی نبود باید که نسبت کافورهای تبخیر شده بامسافات متناسب باشد وحال آنکه چنین نیست .

وبرای این است که اگر بوئیدن سیبی را ادامه دهند برای اجزائی که از آن تحلیل میرود پلاسیده میشود و آن دسته ازحکماء که باستحاله قائل شده اند چنین دلیل میآورند که اگر روائحی که محافل را ازخود پر میکنند باتحلیل رفتن چیزی از ذی الرائحه باشد باید که شئی ذوالرائحه تحلیل رود ووزن و حجمش رو بکاهش بگذارد .

آنانکه می گویند بوخود بشامه میرسد دلیل می آورند که نمیتوان گفت که بخار ازجسم ذی الرائحه تحلیل برود وصد فرسخ بلکه بیشتر سیر کند وممکن نیست حکم کرد که جسمی که دارای رائحه است از آتش در تسخین خود دراحاله اجسام شدیدتر است بـا آنکه آتش قوی اطراف خودرا تاحدی معین گرم میکند واگر این حرارت باندازه پرتاب یك تیر برسد کاری بزرك انجام داده وحال آنکه ما می بینیم روائح ببلاد دور دست میرسد پس شك نمیماند که وصول آن برای بخـاری که انتشار یافته یـا استحاله ای که شیوع پیدا کرده نیست چنانکه از بلاد یونانیان تا بلادی که لاشخور در آنجاست مسافتی بسیار است نزدیك بصدفرسخ ودریکی ازجنگها که دریونان روی داد لاشخورها بسوی مردارها حرکت کردند وهیچ راهنمائی جز بوی مردارها نداشته اند پس رائحه مسافتی پیموده که روانیست گوئیم انجره یااستحالات هوا بآنجا رسیده .

عقیده ابن سینا در حقیقت بو

ما میگوئیم جائزاست مشموم خود بخار باشدو جائز است که هوا استحاله بمشموم یافته و هوادارای بوشده باشد آنوقت حکم هوا حکم بخار میشود وهرچیزی که دارای اجزاء لطیف بـاشد صلاحیت دارد که بآلت شامه رسیده نفوذ در آن کرده و بـا آن ملاقات کند خواه بخار باشد یـا هوائی که استحاله برائحه یافته باشد و بالنتیجه آلت شامه آنرا حس میکند و این مطلب را هم دانستید که هرمتوسطی باستحاله اثرخودرا بآن میرساند واگرمحسوس بتواند که حاسه راملاقات کند حس آنرا درمییابد .

از اموری که دلالت دارد که استحاله رادراین باب مدخل است یکی این است که ما کافوری را تبخیر میکنیم . تاتمام شود پس رائحه آن منتشر شده وتا مسافتی میرود که ممکن است این رائحه باضعاف این مسافت برود بدینطور که مـا این کافور راجزء

فصل پنجم

در حس شنوائی

چون مادرحس لامسه وذائقه وشامه گفتگو کردیم سزاوار آن است که درامر شنوائی هم بحث کنیم .

بحث درشنوائی مقتضی بحث درامرصوت وشناسائی ماهیت صوت است وچون خواهیم در امر صوت بحث کنیم مناسب است که از صدا (بازگشت صوت) هم گفتگو کنیم .

در شناختن حقیقت صوت

گوئیم : صوت امری قائم بذات نیست که مانند سپیدی وسیاهی وشکل دارای وجودی پایدار باشدکه بتوان برای آن امتدادی وجودی تصور کرد که این امتدادرا ابتداء زمانی نبوده چنانکه درغیرصوت این فرض جائزاست بلکه آنچه ازامرصوت دانسته شده این است که صوت حقیقتی میباشدکه بسبب کندن یاکوبیدن حادث میشود.

کوبیدن مثل اینکه سنگی یاچوبی رابکوبندکه دراین هنگام صوت حادث میشود وکندن مثل اینکه چوبی راکه شکافته بخواهند ازطول جدایش سازند .

باهرکوبیدن صوت احداث نمیشود مثلا اگرجسمی رامانند پشم آهسته بکوبند البته صوت پیدا نمیشود بلکه ناگزیر است که جسمی را که میکوبند مقاومت داشته باشد وهمچنین برای پیدایش صوت لازم است که آن جسمی راکه بجسم دیگرمیکوبند سخت کوبیده شود و اگراین دوشرط جمع شد البته صوت احساس می گردد وهمچنین اگرچیزی را آهسته آهسته پاره کنند وآن چیز سختی وصلابت نداشته باشد برای اینگونه کندن البته صدائی نخواهد بود .

این مطلب را میدانیم که روائح اگرچه بحیوانات بیشتر و زیادتر از انسان میرسد نیز جائز است که حیوانات مبصرات را از مسافات بعیده ببینند بدینطور که درجو حلقه بزنند و چشم آنها از راههای دور مبصر خود را به بیند بقسمی که ارتفاع آنسان اضعاف ارتفاع قلل کوههای بلند باشد و ماخود دیده ایم که کرکسها در بالای کوه بلندی حلقه زده بودند و ارتفاع آنها دو برابر ارتفاع آن کوه بود و قلل این کوهها از شش تا هفت فرسخ دیده میشد و نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت بعدرائی ببعد مرئی نیست و در قسمت هندسهٔ این کتاب بزودی خواهید دانست که نسب در ابعادی که از آن ابعاد دیده میشود از ابعاد دیگر بزرگتر بنظر میرسد (۱)

پس دور نیست که لاشخورها در جو بالا رفته باشند بطوریکه بعد این مسافت بر آنها کشف شده باشد و مردارها را دیده باشند و اگر بعید بنظر برسد که چگونه اشباح این مردارها بآنها میرسد رسیدن بوی مردگان که در تأدیه ضعیف تر است اولی بانکار خواهد بود و همینطور که هر حیوان بحرکت دادن پلك برای دیدن نیازمند نیست همچنین هر حیوان برای آنکه ببوید باستنشاق نیازمند نمی باشد و بیشتر حیوانات را بو بی آنکه ببوید خود نزد آنها میآید

---

۱ - یعنی اگر مرئی ما در نقطه‌ای از سطح باشد وما برفراز مناره‌ای برویم و مسافت مابین جایگاه ما و مرئی صدمتر باشد لازم نمی‌آید که اگر ما این مناره را صدمتر دیگر ارتفاع بدهیم و بیننده برفراز آن بایستد مسافت بین رائی و مرئی دویست متر بشود پس نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت مرئی بمرئی نیست بلکه هراندازه ارتفاع بیشتر باشد بعد مرئی کمتر است و هراندازه ارتفاع کمتر باشد بعد مرئی بیشتر است

بسیار اتفاق افتاده که اگر بخواهند قلاع محکم راویران کنند بکمك بوقها اینکاررا انجام میدهند .

حس لمس چنانکه پس ازاین اشاره شدازحرکت تموجی ازحیث آنکه حرکت میباشد منفعل می‌شود باآنکه صوت راحس نمیکند واگرهم حس کند که چیزی حرکت است از آن نخواهد فهمید که این شئی صوت است پس اگر حقیقت صوت حرکت بود نه امری که ازاین حرکت پیدا می‌شود ولازمهٔ آن است لازم می آمد که چون بدانیم صوتی وجود دارد بدانیم حرکتی وجود دارد با آنکه چنین نیست زیراشئی واحد نوعی ممکن نیست که هم معلوم باشد وهم مجهول مگراز دوراه ودر دوحالت پس از همان جهت که درماهیت ونوعیت خود حرکت است ازهمان جهت صوت نیست پس صوت عارضی است که از حرکت موصوفه لازم میاید وپیرو آن است وچون تموج از هوا وآب بصماخ برسد در آنجا سوراخی است که هوادرآن است این هوا از تموج مذکور متموج می‌شود ودر پشت صماخ چیزی است مانند دیوارکه عصب حاسه در آن گسترده شده درآن هنگام این اعصاب صوت را احساس میکنند .

آیا صوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است

از جمله مسائلی که بحث در حقیقت صوت را مشکل می‌کند این است که آیا خود صوت چیزی است که درخارج موجود و از خارج حرکت ومقارن آن است یا اینکه صوت ازحیثی که صوت است وقتی گوش بآن متأثرشد وجود می‌یابد.

ممکن است کسی اشکال کندکه صوت را وجود خارجی نیست وچون هوائی که تموج یافته باحس ملامسه کرد بلکه هرچیزی که بتواند این موضع را لمس کند صوتی دراینموضع احداث میکند پس آیا این صوتی که حادث شده ازتموج هوائی که درصماخ است حادث شده ویااینکه ازنفس مماسه پیدا گشته .

جواب این اشکال دشوار است زیرا شخصی که وجود خارجی صوت را منکر است اشکالی که بمادر کیفیات محسوسه دیگر لازم می آید براو لازم نمی آید این شخص میتواند که برای صوت تموج راعلت بداند آنوقت نسبت تموج بصوت نسبت

کوبیدن ازحیث اینکه کوبیدن است و کندن باکندن ازنظر اینکه کندن است اختلاف ندارد زیرا حقیقت کوبیدن این‌است که چیزی باچیزدیگر تماس‌یابد وماهیت کندن آن‌است که دوچیزرا ازهم جداسازند ولیکن طریقه تماس گرفتن دوجسم یا ازهم‌کندن آنها بسرعت وقوت اختلاف میپابد .

هر چیزی‌که میخواهد با چیز دیگر تماس یابد واجب است‌که مکان جسمی دیگررا برای‌خودتملك‌کند وهرچیزی‌هم که کوبیده میشود جای آنرا برای خود باز میکند وچیزی‌که این حرکات در آن است ناچار حقیقتی رطب وسیال می‌باشدکه هوایا آب باشد پس‌باهرکوبیدن وکندن برای هوا وآنچه جانشین هوا است جرکت پیدا می‌شود واین حرکت یابطور آهسته ورفق است یا دفعتاً بطور تموج وکشیدن بزور میباشد .

صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد

ما درپیدایش صوت ازوجود امری ناگزیریم و آن عبارت از حرکت قوی ازهوا یا از جانشین‌هوا است پس واجب است بدانیم‌که آیاصوت خود این‌کوبیدن وکندن‌است یااینکه صوت حرکتی است از کوبیدن وکندن پیدا می شود سپس بر هوا عارض می‌گردد .

کوبیدن و کندن را حس بکمك رنك احساس می‌کند و هیچ قسم از اصوات بتوسط رنك دیده نمی شود پس دانسته شدکه‌کوبیدن و کندن صوت نیستند بلکه سبب صوت میباشند .

جمعی از حکماء صوت‌را حقیقتی غیر ازحرکت نمی‌دانند

اما در امر حرکت شك است وچنین‌گمان شده‌که نفس تموج هوا صوت است بااینکه چنین نیست زیراجنس‌حرکت بادیگر حواس اگرچه بیاری محسوسات دیگر باشد احساس می گردد و تموجی‌که موجب پیدایش صوت است‌گاهی احساس میشود بقسمی‌که موجب رنج والم می‌شود چنانکه صدای رعد برخی از اوقات‌کوههارا ازهم پراکنده میکند و بسا روی میدهدکه بهر حیوانی اصابت‌کند آنرا نابود می کند و

صوتی شنید بداند که تموجی هم وجود دارد واگر تموج بلمس احساس شود اشکالی را که مـا وارد ساختیم رو می آورد پس واجب نیست که در شنیدن صوت تموج هم احساس گردد .

اکنون باید نظر کرد که دیگر چه توالی‌فاسدی لازم می آید .

گوئیم : همینطور که صوت شنیده می‌شود جهتی هم برای آن شنیده میگردد وبیرون از آن نیست که یاجهت برای این شنیده میشود که وجود صوت ومبداء صوت در آن جهت بوده‌واز آن جهت‌بگوش رسیده یا اینکه برای‌این شنیده میشود که حامل و ناقل صوت‌که صوت را بگوش میرساند که پیش‌از آن در گوش صوتی نبوده بعد از آنکه صوت را بگوش اتصال داد واحداث‌کرد چون صوت از آن جهت آمده ومصادمه از آن جهت بگوش وارد شده از اینرو متخیل میگردد که از آنسو آمده ویا ازبرای هردوعلت است .

اگر تنها حامل و ناقل صوت محسوس باشد معنای این مطلب آن خواهد بود که خود ناقل وحامل محسوس خواهد بودپس وقتیکه انسان بآن احساس شعور نیابد چگونه بجهت مبداء این احساس شاعر خواهد بود و لازم می‌آید که در وقت ادراك جهت صوت تموج هوا نیزاحساس شود با اینکه ماگفتیم لزومی ندارد اگر برای این باشدکه جهت وصوت هردو باهم احساس میشوند بازاین محال لازم می‌آیدکه صوت لازمهٔ تموج است .

پس تنها این فرض باقی‌ماندکه صوت در آنجهت تولید یافته واز آنجا بگوش رسیده واگر اینطور بودکه صوت فقط درگوش حادث میشد و وجود خارجی نداشت آنوقت فرقی نمییافت‌که سبب آن در راست باشد یا چپ بخصوص‌که سبب صوت ابدا احساس نمیشود ومکانی‌که صوت دز آن پیدا میشود مانند خود سبب مؤثر در صوت است وبراین فرض لازم می‌آیدکه جهت صوت درك نگردد .

زیرا وقتی جهت صوت درك میگرددکه بگوش برسد پس خود صوت‌که معلول

کیفیتی است که در انگبین است بتأثیری که از این کیفیت در حاسه یافت می شود ولیکن میان این دوخاصیت اختلافی موجود است زیرا اثری که از انگبین در حاسه واز آتش درحاسه پیدا می‌شود ازهمان حقیقت وهمان جنسی است که درخود این دو چیز موجود است باین علت که چیزی را که سبب حرارت است اگرحس کننده آنرا مدتی در حاسه نگاهداشت حاسه راگرم می‌کند ولی صوت و تموج اینطور نیستند زیرا صوت یك حقیقت است وتموج حقیقت دیگر و تموج بآلت دیگری جز سامعه احساس می‌گردد ولی صوت جز با سامعه احساس نمیشود ولازم هم نیست که هرچه اثری ببخشد خودآنهم فی نفسه دارای آن اثرباشد پس برما واجب است که جواب اشکال مذکوررا دراین مبحث بدانیم.

جواب اشکال مذکور

گوئیم: از اموری که بما کمك میکند که عارض مسموع خود دارای وجود خارجی است این است که اگر این عارض درخارج ازگوش نباشد ودر صماخ حادث گردد بیرون از دو صورت خارج نخواهد بود یاتموج هوا ازحیث اینکه تموج است بآلت سمع احساس میشود یااینکه احساس نمی شود.

اگر تموج هوا بسمع احساس می شد (نمیگوئیم بحس لمس آلت سامعه از حیثی که تموج است) آنوقت آیاگوش اولا این تموج را احساس میکرد یااینکه بتوسط صوت احساس می کرد.

اگر اولاگوش تموج را احساس می کرد ومحسوس اول درگوش صوت باشد که دراین شکی نیست آنوقت تموج ازحیثی که تموج است صوت خواهدبود وما این فرض را باطل کردیم.

واگر حاسه سمع تموج رابواسطهٔ صوت احساس میکرد آنوقت هرکس صوتی میشنید میدانست که تموجی هم وجود دارد چنانکه هرکس رنك مربع و مربع رابتوسط این رنك به‌بیند خواهد دانست که مربعی وجود دارد ولی اینطور نیست که هرکس

عصیان میکند ودر مقابل تازیانه مقاومت می ورزد .

هوانیز چنین است وجائز است که یك قسمت از هوا مقاومت کند و یك قسمت دیگر درمیان این قسمت که کوبیده میشود ومیان آنچه کوبنده است فشرده شود بلکه رواست که هوا سه جزء گردد یك جزء کوبنده شود مانند باد ویك جزء مقاومت کند ویك جزء هم در میان دو جزء فشرده شود مانند هیئت تموج وشکل آن علت اول برای احداث این تموج نیست بلکه صلابت وتکاثف مبنی بر مقاومت میباشد وعلت اولیه همان مقاومت تنهااست

پس صوت از تموج جسم تر وسیال که میان دو جسمی که بهم اصطکاك میکند و مقاومت میکند از حیثی که دارای این وصفند حاصل میشود

همینطور که آب وهوا وفلك در این امر شریك هستند که اداء رنك میکنندو اسم این طبیعت مشترك شفافیت است هم چنین آب وهوا در این معنی مشترك اند که صوت در این دو پیدا میشود ومااین معنی را قبول تموج نام می نهیم وقبول تموج برای این نیست که آب وهوا متوسط شده اند چنانکه شفافیت برای این نیست که آب و هوا متوسط گشته اند

نزدیکتر بیقین آن است که آب وهـوا از این جهت که بو ومزه را میرسانند دارای اسمی باشند که در لغت برای آن لفظی خاص وضع نشده واگر بخواهیم برای رطوبتی که طعم رامیرساند لغتی بیابیم کلمهٔ عذوبت «گوارائی» مناسب است ولی برای آنچه که خوبتر رائحه را برساند لفظی وضع نگشته.

حقیقت صدا (بازگشت صوت) چیست

علت پیدایش صدا تموج است و چون چیز هـائی مانند کوه و دیوار بـااین تموج مقـاومت کند ونگذارد پیشتر رود دراین هنگام میان این تموج که بدیوار یا کوه حرکت کرده و آنچه این تموج بر آن کوبیده میشود هوائی که فشرده می گردد این تموج را بعقب بر می گرداند در نتیجه شکل آن شکل همان تموج اولیه خواهد بود چنانکه کره ای که بدیوار میخورد

این سبب است البته درك نخواهد شد .

پس آشکار شدکه صوت را وجود خارجی میباشد ولی نه همینطورکه بالفعل شنیده میشود بلکه از اینجهت‌که بالقوه مسموع است وامری است مانند تموج وثابت شدکه صوت غیر از تموج است .

گوئیم در هرکوبیدن دوحرکت است حرکتی‌که قبل از آن تولید میشود و حرکتی که تابع کوبیدن است امـا حرکتی‌که قبل از کوبیدن است‌گاهی تنها از جسمی‌که منتقل و منتهی بجسم دوم میشود احساس میگردد و گـاهی از هردو پس ناچاراست‌که یکی ازاین دوجسم درمقابل دیگری یا هردو باهم مقاومت‌نمایند واگر یکی از این دو درهمان اوان تماس یـادر زمان‌کمی‌که تماس نموده و مفارقت جسته کنار رود آنوقت صوت وجود نخواهد داشت .

جسمی‌که‌کوبنده است و جسمی‌که‌کوبیده میشود هردو بـاهم موجد صوت می‌باشد لکن ازاین‌دوجسم آنکه سخت‌تر ومقاومتش بیشتراست بهره‌اش درپیدایش صوت بیشتر است .

اماحرکت دوم این است‌که هوا بسختی درمیان‌کوبنده و کوبیده شده فشرده میگردد وهراندازه سختی‌کوبنده وکوبیده شده زیادتر باشد برشدت‌فشردن افزوده میشود وصاف‌بودن جسم بر فشرده شدن هوا در این میانه‌کمك میکند زیرا هوا در سوراخهای جسم صاف فرونمیرود وکاملا فشرده میشود وبسیار اتفاق می‌افتدکه جسم کوبیده شده درمنتهای تری ونرمی است لکن اگر بزور خواهند برآن حمله‌کنند و هوای متوسط را مجبور به نفوذ نمایند ویامجبور بفشرده‌شدن در آن‌کنند این جسم مانع میشود واگر بخواهند سریعاً آنراازهم پاره‌کنند مقاومت میکند واز مقابل آن هوای متوسط بکنار نمیرود بلکه باجسم‌کوبنده مقاومت میکند واین‌مطلب وقتی برای شما معلوم میشودکه تازیانه‌ای رابنرمی درآب‌بکشید ودراین‌حال‌میتوانیدآنرا ازآب بیرون آورده وآبرا بیاری آن پاره‌کنید لکن اگر شتاب ورزید آب از پـاره شدن

می کرد همچنین نیروی شنوائی تضادی را که میان آواز ثقیل وحاد ومیان صوت آهسته وبلند است درك می کند پس چرا قوه سامعه را هم قوائی متعدد ندانستید.

پاسخ اشکال آن است که محسوس نخستین برای گوش صوت است واین اموری راکه گفتید اعراضی است که محسوس اول گوش راعروض یافته امادرحس لمس هریك ازمضادات بذاته ادراك می‌شوند نه بسبب عارض دیگر.

این اندازه که درامرصوت وحس سامعه بحث کردیم کافی است.



بعقب برمی‌گردد و دراین‌موقع صوتی‌پیدامی‌شود که بصدا موسوم است و مادرپیش‌بیان کردیم که سبب چیست این کره بدیوار زده شده برمی‌گردد و همان امر برای بعقب بر گشتن هوا نیز سبب است .

نزدیکتر بیقین آن است که برای هر صوتی صدائی است ولی شنیده نمی‌شود چنانکه برای هرضوء عکس است .

علت اینکه در خانه‌ها صدا شنیده نمیشود این است که مسافت میان صوت و صوت منعکس نزدیك است و باین جهت در دو زمان متباین شنیده می گردد بلکه صوت و صدای آن در یك زمان و باهم شنیده می‌شود هرچند صدا پس از صوت پدید می‌آید ولی اگرصوت منعکس دور باشد زمان، میانهٔ دو صوت بطور محسوس جدائی می‌اندازد.

اگر جسمی که صوت بر آن می خورد سخت و صاف باشد برای اینکه در بر گشت قوتی خاص یافته انعکاس صوت چندین مرتبه شنیده می‌شود و باین علت‌زمان بسیاری باقی می ماند .

چنانکه در گرمابه ها اینطور است و بهمین علت است که آواز خواننده در صحرا از آواز اودرزیر سقف ضعیفتراست زیراصدای صوت باخود صوت زمانا یکی شده ومتضاعف ونیرومند گشته‌اند.

باید دانست که تموج حرکت انتقالی از یك هواء بخصوص نیست بلکه مانند تموج آب است که بتداول از حرکات حادثه یا از سکون پس از سکون دیگر حادث می‌شود واین تموج موجد صوت بسیارسریع است ولی اصطلاك شدیدی ندارد .

ممکن است کسی بما اشکال کند که چنانکه شما در امر لمس شك کرده و قوای لمسی را قوای بسیاری دانستید وعلت هم آن بود که لمس امور متضاد را درك

بهائم عقل ندارند با آنکه از روی شهوت درپی چیز شیرینی میروند پس اگر صورت فلان چیز شیرین در نیروی خیال آنها نباشد هرگز با دیدن آن باین اندیشه نمیشوند که باید آنرا خورد چنانکه درپیش ما اگر صورت شخص سفید پوستی که خواننده است نماند ماهرگز باشنیدن آواز آن نخواهیم دانست که خواننده همین شخص سفید پوست بود وبالعکس واگر برای حیوان قوه‌ای نباشد که صورمحسوسات در آن جمع گردد زندگی برای او سخت خواهد شد و دیگر بوئیدن و شکل دلالت برطعم نخواهد کرد وصورت چوب حیوان را بیاد درد و الم نخواهد انداخت که از چوب بگریزد پس ناچار برای این صور درباطن حیوان مجمع واحدی است که همه درآن جمع وانباشته می گردد .

مادلائلی داریم که برای این قوه غیرازحواس ظاهر جداگانه آلتی است .

دلائل ما بر وجود حس مشترك

دلیل اول ـ گاهی برای مامتخیل میگردد که هر چیزی بدور خود میچرخد باید دید که آیا این دوار و گردش عارض مرئیات شده یعنی مرئیات هستند که میچرخند یا اینکه آلتی که با آن رؤیت میشود گرفتار دوارشده وچون مسلم است که مرئیات نمی چرخند باید گفت آلتی که با آن ابصار انجام میشود بدوار مبتلاگشته .

دوار جز بسبب حرکت بخار در دماغ و روحی که در آن است نخواهد بود وروح را این حالت عارض میگردد که بچرخد پس در نتیجه قوه مرئیه‌ای را که در دماغ است امری عارض میشود که ما درپیش از اثبات آن آسوده گشتیم و باین سبب است که چون انسان بچیزی که زیاد میچرخد نگاه کند گرفتار دوار میشود و چنانکه درپیش دانستیم دوار بسبب روحی که درجزئی ازجشم است با روحی که در آن ریخته شده نیست .

دلیل دوم ـ انسان نقطه‌ای راکه بشتاب حرکت میکند خط مستقیم یامستدیر می‌بیند چنانکه این مطلب درپیش گذشت .

مقاله چهارم

در حواس باطنه

فصل اول

در این فصل بطور کلی در حواس باطنه ای که برای حیوان است گفتگو می کنیم.

حسی که در میان حواس باطنه بحس مشترك معروف است غیر از آن است که برخی میگویند برای محسوسات مشترکه حس مشترکی است.

تعریف حس مشترك مراد ازحس مشترك قوه‌ایست که همهٔ محسوسات در آن وارد میشوند. زیرا اگرقوه‌ای جداگانه نبود که شئی ملون وملموس را درك کند برای ماميسر نمی‌شدکه این دو چیزرا ازهم تمیزداده و بگوئیم این آن نیست و بفرض اینکه تمیزمیان دوچیزبرای عقل باشد عقل باید این دو چیز را باهم بیابد تابتواند میان آنها تمیز دهد.

بیان مطلب آنکه صورت ازحیثی که ازمحسوس رسیده عقل آنرادرك نمی کند چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد باآنکه ماميان دو صورت تمیز می دهیم. پس باید این صور محسوسه در نیروئی تمیزدهنده اجتماع کنند اعم ازاینکه این نیروخود عقل باشد یاقوه‌ای دیگر وچون بشرحی که درفصول آتیه خواهد آمد محال است که درخود عقل باشد پس‌این صورتها درنیروی دیگری جمع میگردد (۱)

۱ - چون عقل جزئیات را درك نمیکند

حفظ کند و چون صورت محسوس را قوه‌ای دیگر که مصوره و خیال نام دارد حفظ میکند و این قوه خود نمیتواند حکم کند بلکه تنها حافظ صور است و حال آنکه حس مشترك و دیگر حواس ظاهره نوعی حاکمیت دارند و حکم میکند که این متحرك سیاه است و فلان چیز سرخ آتش است ولی این نیرو که حافظ است هیچ حکمی ندارد مگر اینکه فقط چنین صورتی در آن است .

دلیل دیگر اینکه ما بیقین میدانیم در طبیعت ما است که پاره‌ای از محسوسات را با پاره‌ای دیگر ترکیب کنیم و برخی را از برخی دیگر بخلاف آنچه که آنرا از خارج یافته‌ایم تفکیك و تحلیل نموده و ازهم جدا سازیم بی آنکه بوجود یا لا وجود آن تصدیق کنیم پس باید در ما قوه‌ای باشد که این کارها بیاری آن انجام یابد و این همان قوه است که چون عقل آنرا استعمال کرد متفکره نام دارد و چون نیروی حیوانی آنرا بکار بست متخیله نامیده میشود .

دلیل دیگر آنکه ما در محسوسات بپاره‌ای از معانی حکم میکنیم که آنها را حس نمینمائیم و این صور یا در طبایع خود البته محسوس نیستند یا اینکه اگر هم محسوس باشند ما در وقت حکم کردن آنرا حس نمیکنیم .

اما آن دسته از معانی که محسوس نیستند مانند عداوت و منافرتی که گوسفند از گرك درك میکند و بالجمله جمیع معانی که طبائع از آن متنفر است یا مانند موافقتی که گوسفند در صاحب خود درك مینماید و آن معانی که او را با همجنس خود انس میدهد و نفس حیوان است که این امور را درك میکند و حس او را بچیزی از این امور دلالت نمینماید پس نتیجه میشود که قوه‌ای که حیوان با آن ادراك میکند قوه دیگری است که ما آنرا وهم نام میگذاریم .

اما آنچه را که محسوس است مانند اینکه ما چیز زردی را ببینیم و حکم کنیم که این چیز عسل است و شیرین میباشد و حکم کردن باینکه این چیز زرد عسل است قوه حاسه بحس نیاورده و چنین حکمی از جنس محسوسات نیست اگرچه اجزاء آن از

دلیل سوم ـ گاهی نزد انسان اشباحی دروغین وغیر واقعی مجسم میگردد و یا اینکه آوازهائی ازاین قبیل بگوش او میخورد واین حالات وقتی صورت میگیرد که آلات این محسوسات فاسد شده یا اینکه شخص چشم خود را ببندد و نظیر آن تخیلاتی است که درخواب مجسم میگردد وعلت تجسم این تخیلات یا آن است که صورت درخزانه حافظ صور مرتسم میگردد ولی این فرض درست نیست زیرا اگر چنین بود باید هرچه در آن مخزون است برای نفس متخیل گردد واختصاص بپاره‌ای دون پارهٔ دیگر نداشته باشد که فقط دسته‌ای ازاین صور مرئی یامسموع گردد یابرای نفس در قوه دیگری این صور متخیل گشته واین قوه هم یاحس ظاهراست یاحس باطن وچون حس ظاهر درخواب تعطیل میشود پس باید درحس باطن باشد چه بسا اتفاق میافتد که شخصی که الوان را تخیل میکند کور باشد وفقط این فرض باقی میماند که درحس باطن باشد ودر هیچیك از حواس باطنه هم نمیتواند مرتسم گردد مگر حسی که برای حواس ظاهر مبداء است واین همان قوه‌است که اگر نیروی وهم بر آن چیره شد وخواست صوری راکه درخزانه است بر آن عرضه دارد بیاری این قوه این کار را انجام میدهد هرچند که در بیداری باشد واین قوه است که حس مشترك نام دارد و مرکز حواس است و شعبه های قوا ازاین نیرو منشعب گشته و حواس محسوسات خودرا باآن تأدیه میکنند ودر حقیقت قوه‌ای که حس میکند همین قوه است لکن آنچه‌راکه‌این نیرودرك کرده قوه‌ای دیگر که خیال نام‌دارد نگاه میدارد وحس مشترك مصوره‌ومتخیله نامیده میگردد وگاهی اصطلاحاً میان خیال ومتخیله فرق میگذارند و ما ازاین دسته هستیم.

فرق میان حس مشترك وخیال و ذکردلائل آن صورتی که درحس مشترك است باحس مشترك وخیال رویهم رفته مثل این است که یك چیزند وخیال وحس مشترك تقریباً باهم فرق ندارند وموضوعاً وصورتاً یك چیزند.

بیان مطلب آنکه حس مشترك که قبول صورت میکند میتواند صورت را هم

شده صور آن است مشغول مشاهده است وچون صورتی براو عرضه گشت که معنای گم گشته ای را باآن صورت ادراك کرده بود فی‌الفور معنی براو آشکار می گردد و مانند این است که از خارج این معنی برآن وارد گشته وقوه حافظه آن معنی را از خارج ثابت نگاه داشته وعمل فوق یاد آمدن نامیده می گردد .

بسا اتفاق می افتد که نیروی متذکره ازمعنی بصورت میرود در نتیجه چیزیاد آمده بخزانهٔ حفظ نسبتی نیافته بلکه بخزانهٔ خیال نسبت پیداکرده وعود چیزفراموش شده یاازطریق عود باین معانی است که درحفظ است تا اینکه معنی بلوح صوت برده شود وثانیاً نسبتی بخیال یابد یااینکه بحس رجوع می‌شود .

مثال اول ـ نسبت معنائی را بصورتی فراموش کردید که سابقاً این نسبت را می‌دانستید چه بود برای یاد آمدن این نسبت در فعلی که از آن شئی می آید تأمل کنید که چه بود همینکه یافتید که چه طعم وچه شکلی وچه رنگی باآن فعل تناسب داشت نسبت‌را برآن فعل واقع می کنید وگم گشته خود را می‌یابیدو نسبت آن معنی بصورت خیال حاصل می‌شود ودیگر نسبت بدرد نمی‌خورد ونسبت رابقوه ذاکره‌عود می‌دهیدزیراخزانهٔ فعل که ازسنخ معانی بود قوه ذاکره می باشدواگر از این جهت هم برشمامشکل شد وگم گشته وضوح نیافت وحس صورت شئی رابرشما عود داد صورت در خیال ثا بت می شود و نسبت در معانی که در حافظه محفوظ است استقرار می یابد .

این قوه بین‌صورت وصورت‌وصورت ومعنی‌وبین‌معنی‌ومعنی ترکیب می کند و می‌توان گفت که این قوه موضوعاً قوه وهمیه شده ولی نه از نظری که حکم می کند بلکه ازاین حیث که عملی می‌نماید که منجر بحکم شود وبدین سبب جایگاه قوه وهمیه میانه دماغ است که بخزانهٔ صورت ومعنی متصل باشد .

نزدیکتر بحقیقت آن است که قوه وهمیه همان قوه متذکره ومتخیله ومتفکره باشد واین قوه حاکم هم باشد یعنی بذاته حاکم باشد و بحرکات وافعالی که دارد

جنس محسوس باشد ودرهمان حال هم آنرا درك نمیکنند وحکمیرا که برای صورت
میکنیم بساروی میدهد که خود غلط است پس این حکم برای قوهٔ مذکوره است در
انسان وهم را احکام خاصی است که ازجمله این است که نفس را حمل براین میکند
وجوداشیائی راکه متخیل نمیگردد وارتسام در آن نمی‌یابد منع کند ونگذارد نفس
باین اشیاء تصدیق کند .

ناچار قوه وهم درما موجود است وقوه رئیسه که در حیوان حاکم است ولی
نه بطور حکم فصلی که از خصائص عقل است بااین قوه است وحکم این قوه تخیلی
است و بصورت محسوسه و بجزئیت مقرون است و بیشتر افعال حیوان از این قوه
صادر می گردد .

عادت براین جاری شده که مدرك حس مشترك را صورت ومدرك وهم را معنی
نام نهند واز برای هریك ازاین دو خزانه‌ایست وخزانه حس مشترك قوهٔ خیالیه است
وجایگاهش قسمت جلوی دماغ است وباین علت است که چون آفتی بایقسمت رسد
دیگر انسان نمیتواند از حس مشترك بهره مند گردد و در نتیجه یا صوری
را تخیل می کند که وجود ندارند یا ثابت نگاهداشتن صورت موجود برای او
دشوار میشود .

خزانه مدرك معنی نیروئی است که حافظه نام دارد و جای این قوه درقسمت
اخیر دماغ است و باین سبب است که چون آفتی بایقسمت رسید قوه حافظه
فاسد می گردد .

این قوهٔ متذکره نیز گفته می‌شود وازجهت توانائی آن برحفظ مدرکات خویش
حافظه نامیده می‌شود واز لحاظ اینکه دارای استعدادی است که سریعا صور زائل
شده را برمی گرداند متذکره خوانده می شود

برای برگرداندن صور زائل شده قوه واهمه بیاری نیروی متخیله بحکایات صور
موجوددر خیال را تجسس می کند و مثل این است که اموری را که این صورت که

فصل دوم

در افعـال قوه مصوره ومفکره که ازحواس باطنه محسوبند ودراین فصل در خواب و بیداری ورؤیاء راست،ودروغ ودرپاره‌ای ازخواص نبوت گفتگومیشود.

قبلاباید مقصود ازقوه مصوره رابیان نمود

تعریف قوه مصوره

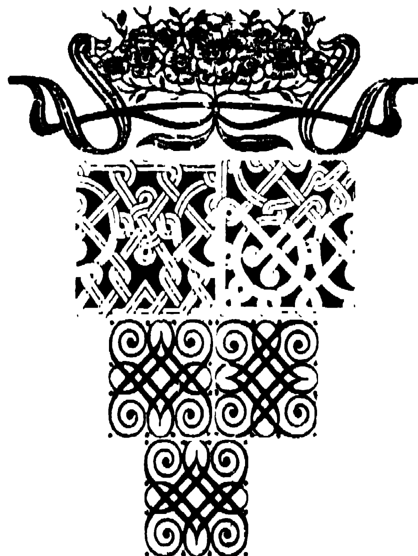
گوئیم : قوه مصوره که خیال نـام دارد آخرین محلی است که صورت محسوسات در آن استقرار می‌یابد و روی آن‌که بسوی محسوسات است حس مشترك است .

حس مشترك آنچه راکه حواس ظاهره بآن رسانیده‌اند برای نگاهداشتن بقوه مصوره میرساند وقوه مصوره همآن صوررا حفظ میکند وهم نگاه میدارد .

گاهی قوه مصوره اشیائی راکه ازحس ظاهر مأخود نیستند مخزون و محفوظ میدارد زیرا نیروی مفکره گاهی در صوری که در قوه مصوره است از راه ترکیب و تحلیل تصرف میکندچه، این صور برای قوه مفکره موضوع هستندزچون صورتی از صوررا ترکیب یاتفصیل کرد امکان داردکه آنرادرخود قوه مصوره حفظ نمـاید و قوه‌مصوره برای این صورت ازنظر اینکه صورت منسوب بچیزی است که ازداخل یا خارج آمده خزانه نیست بلکه باینجهت خزانه‌است که صورت نحوی ازتجرید یافته و اگر اینصورت بهمان نحوی ازتفصیل وترکیب بـاقی بودکه از خـارج آمده آنوقت میتوانست این‌قوه آنراثابت نگاهدارد وهمچنین اگرصورت برای این‌قوه ازسببی‌دیگر آشکارشده بود. و چون بسببی از اسباب تخیل و تفکر یااشکلات سمـاوی صورتی درمصوره متمثل شد و ذهن متوجه آن نبودممکن میگرددکه این‌صورت درخودحس مشترك بهمان هیئتی‌که دارد مرتسم شودودرنتیجه شخص رنگهائی میبیند وصداهائی

متخیله و متذکره باشد وچون در معنی وصورت عمل کرد متخیله نام گیرد وچون عمل آن منتهی بصورت ومعنی شد متذکره نامیده شود

اما حافظه قوه ایست که خزانهٔ قوه وهمیه است و نزدیکتر بیقین آن است که تذکر و یاد آمدن بقصد از خصائص انسان باشد و خزانهٔ صورت قوه مصوره و خیال خزانه معنی حافظه است وممتنع هم نیست که قوه واهمه بذاتها حاکمه متخیله و بحرکات خود متخیله ذاکره باشد



صادر میشود چیره میگردد .

این امر که نفس‌را عارض میشود که بفعل قوه یاقوائی مشغول نشود گاهی برای آفت وضعفی است که آنرا از استکمال بازداشته چنانکه درحال مرض اینطور است یابرای کمی استراحت وخستگی عارض است چنانکه درحال خواب است

ویا برای این است که بیشتر همت آن بسوی قوه ای شده که از توجه زیاد باین‌قوه ازغیر آن منصرف گشته

از دوراه نفس قوه متخیله را بدو وجه از کار خاص‌خود باز میدارد .

در مواقعی که نفس قوه متخیله را تحت تصریف خود قرار میدهد

وجه اول موقعی که نفس بحواس ظاهر اشتغال یابد قوهٔ مصوره را صرف حواس ظاهر کند واین نیرورا بمحسوساتی که از حواس ظاهر در آن وارد میشود حرکت دهد تااینکه قوه‌مصوره تسلیم قوه متخیله مفکره نشودودرنتیجه متخیله ازکارمخصوص خویش بازمانده مصوره نیز از انفراد در امر متخیله باز میماند و قوه متخیله و متصوره آن مقدار را که از حس مشترك احتیاج دارند درشغل حواس ظاهره ثابت و واقع شده .

وجه‌دوم وقتی که این‌قوه‌را در کارهای‌خاصه‌بآن‌ازقبیل‌تمیزوفکرت استعمال کند واین وجه‌هم خودبردو نوع است .

۱ — بر قوه متخیله استیلاء یابد واین‌قوه راباحس مشترك درتر کیب وتحلیل صوری بعینه بوجهی که برای‌نفس در اینکار غرض صحیح باشد بکاربرد ومتخیله را این قسم تصرف که بتواند بطباع خود درصورت بنماید تمکن ندهد بلکه متخیله در تحت تصریف نفس ناطقه در آید و کارخودرا در آنحال انجام دهد .

۲ — نیروی متخیله‌را ازتخیلاتی که باوجودات خارجی مطابق نیست بازدارد وفعل این قوه را زمانی کم باطل نماید ودیگر آنرا میسر نشود که بتواند شدیداً تشبیح وتمثیل کند واگرمتخیله را از هردوجهت نفس بازدارد فعل آن ضعیف میشود واگر

میشنود که درخارج وجود ندارد وازخارج هم نیامده .

بیشتروقتی که چنین حالتی عارض شخص میگردد هنگامی است که قوای عقلی ساکن وساکت ویاوهم غافل باشد وچون نفس ناطقه از مراعات خیال یـاوهم آسوده گشت آنوقت است که مصوره ومتخیله برافعال خاصه خودنیرومند میشوند ودر نتیجه صور محسوسه که در آن وارد شـده متمثل میگردد . برای ایضاح این مطلب اکنون میگوئیم ودر آتیه هم بیان خواهم کرد که تمـام این قوا برای نفس است وخـادم او هستند و فعـلا بر سبیل اصـول موضوعه این مطلب را قبول کنید تـا بعداً تـوضیح داده شود .

باید دانست که اشتغال نفس بپاره‌ای ازاین قوانفس را از اعانت نیروهای دیگر ازکارخود یاازضبط ونگهداری قوای دیگررا ازضعف یا از اینکه قوا را بافعال صواب هدایت کند و سوق دهد بازمیدارد زیرا که نفس اینطور سرشته شده که چون بامور باطنه مشغول شد ازثابت نگاهداشتن امور خارجه غافل میگردد ونمیتواند آنطورکه باید وشاید محسوسات را درخود ثابت نگهدارد و چون بامور خارجه مشغول گشت از بکاربستن قوای باطنه عـافل میشود وچون بمحسوسات خـارجی توجهی تمام کرد تخیل وتذکر اوضع ف میشود وهمچنین فرمـان قوای شهوانی‌راکه گوش‌داد افعال قوه غضبی اوروی بسستی میگذارد وچون اوامر افعال نیروی غضبی را اطـاعت کرد افعال قوه‌شهوانی‌اوضعیف میشود وبالعکس. باالجمله وقتیکه باستکمال‌افعال نیروی‌محرکه پرداخت افعال ادراکی اوضعیف میگردد وبالعکس توجه اوبافعال ادراکی از افعـال تحریکی آنرابازخواهد داشت وچون نفس‌بافعال قوامشغول نباشد وازکارهای‌قوه‌ای خـاص اعراض کند و آنرا بحال خودگذارد دراین هنگام قویترین صورتهـا براوغلبه می‌یابد وچون نفس بیک‌قوه یابچیزی که اورا عارض شده مشغول گردید وازتقویت‌قوه دیگری که بپاس‌مراعات نفس‌یاوهم ازحرکات زیادخودجلوگیری می کرد دراین‌هنگام این‌قوه استیلاء می‌یابد ومیدان برای‌اوخالی میماند ودر افعال خاصه‌که بالطبع ازآن

قبیل اشخاص چنین اتفاق می‌افتد که از محسوسات غائب و بی خبر می‌شوند وحـالتی شبیه به بیهوشی بآنها دست میدهد و بسیارهم میشود که این حـالت دست نمیدهد و بسا میشود که حقائقی‌را بهمان حال که فی‌نفسه میباشنداین‌اشخاص می بینند ویابامثله‌ای حقایق برای آنها متخیل میگردد مانند آنچه را که نائم تخیل میکند ومیبیند و مـا آنچه‌راکه نائم می‌بینددر آتیه شرح خواهیم دادوگاهی هم حقایق باشبحی برای آنها متخیل میگردد وچنین تخیل میکنندکه خطابی بالفاظ مسموع از این شبح میشنوند و این الفـاظ را حفظ کرده و برغیر خود میخواهند و این امـر نبوت خـاص بسبب نیروی متخیله است و نبوتهـای دیگـری نیزهست که در آینده امر آنهـا آشکار خواهدشد وهیچ یك از افراد بشر نیست که اورا بهره از ادراکاتی که در حال بیداری است نباشد .

خـاطره های بشر معلول چه‌علتی است

خواطری‌که برای نفس دفعتاًواقع میشود سبب آن اتصـالاتی است‌که خود شخص بآن خاطره وبآنچه‌که بآنها اتصال یافته و قبل و بعـد آن واقف نیست پس نفس از این خواطر بچیز دیگری منتقل میشودکه غیرازآن است‌که مجرای او بود وگاه میشودکه این خواطر واتصالات ازهرجنسی‌میباشد مانندمعقولات وانذارات وشعروغیره که برحسب‌استعدادات وعادت وخلق پیدا شده واین خواطر برای اسبابی است‌که بطورمسارقت دراکثر امر برای نفس ظاهر گردد وهمچون برق درخشانی است‌که دوام و ثبات ندارد که دریادو خاطر شخص بماند مگراینکه نفس برای ضبط آنها بآنهاروی‌کند وبیشتر کاری‌که عدم تذکر کند این باشدکه‌تخیل رابآنچه مناسبت ورودآنرانداشت مشغول کند .

از شـأن قوه متخیله این است‌که بر دو خزانه مصوره و ذاکره متوجه است وصور موجوداتی را که درآنهاست سرکشی میکند واز صورت محسوس یـا صورت مذکور ابتدامیکندواز آن‌بضدیاندآن‌انتقال مییابد یابچیزدیگری‌که باآن تعلق دارد و این کار طبیعی قوهٔ متخیله است .

از اشتغال بآن دوجهت فارغ شد (چنانکه درحال‌خواب است یاتنها ازیك جهت آسوده گشت چنانکه در حـال مرض است که بدن ناتوان میگردد و نفس را از عقل و تمیز بازمیدارد و چنانکه درهنگام ترس است و نفس ضعیف میشود و شخص رانزدیك بمرك میکنند و برای ترس از وقوع امورجسدانی ازتعقل بجهت ضعفی که عارض او شده است بازمیدارد و مثل این است که عقل و تدبیررا ترك کرده) درچنین وقتی ممکن میشود که تخیل قوی گردد ورو بصور آورد و آنرا بکار بندد چنانچه این دوعلت باهم اجتماع یافت سبب قدرت کار آنها میشود در نتیجه کارقوه مصوره ظاهر تر میشود و صورتی که در مصوره است درحس مشترك آشکار میشود وحس مشترك آن صورت راطوری میبیند که گوئی در خارج است زیرا اثری راکه حس مشترك درك میکند آنست که صورتی در آن متمثل شود خواه این صورت وارده از داخل باشد یـا ازخارج و فقط نسبت تفاوت می‌یابد وهمینکه صورت متخیل شدحال صورت وارده ازخارج‌راخواهدداشت‌و بدین سبب انسان دیوانه وترسو ومریض اشباحی را میبیند بحالیکه درموقع سلامت میدیده اند و نیز آوازهائی را میشنوند که درحال سلامت می‌شنیده‌اند وچون عقل با قوه ممیزه خواست چیزی ازاین امور را تدارك کند وقوه متخیله را برای تنبیه بسوی خود کشید این صور وخیالات مضمحل میشود .

در حقیقت وحی و اینکه قوه مصوره صورت فرشته را می آفریند

دربرخی مردم اتفاق میافتد که قوه متخیله باشدتی هرچه‌تمامتر چیزی میآفرینندومثل این است که هیچ حواسی بر آن مستولی نمیشود ومصوره از امر آن سرپیچی نمیکند و چنین مـردمی آنچه راکه غیرایشان درخواب دیده دربیداری میبینندواینکه شخص نـائم صور وا موری‌در خواب میبیند حـالتی است که در آینده از آن خبر میدهیم و در اینحـالت شخص نائم ادراك مغیبات میکند همانطور که آن مغیبـات بنفسه تحقق دارند یا با مثله‌ای که برای آنها است امور غیبی رادرك میکند. پس این قبیل مردم را دربیداری حالت شخص خواب دست میدهد ودر بیشتر اوقات برای این

است همانطور در حافظه نگاهدارد پس درچنین حالت اگرنفس درحال بیداری باشد بتذکر احتیاج نمیشود واگر درحال خواب باشد به‌تعبیر نیازمند نمی‌شود واگروحی باشد بتأویل احتیاج نخواهد داشت چه، در وحی تأویل جانشین تذکراست واگر نفس نتواند صور مدرکه خودرا چنانکه هست درقوه ذاکره نگاهدارد بلکه قوه متخیله هرفردی از صور مرئی را در خواب بخیال جداگانه یا خیال مرکب محاکات کند یا اینکه مرئی مرکب رادرخواب بخیال مفردی یامرکبی حکایت نماید در نتیجه آنچه راکه نفس دیده بطورصور مؤلف ازصور و معانی برای آن محاکات شده و ثابت نگاه داشتن این اموری راکه دیده از ثابت نگاهداشتن قوه متذکره ومصوره خیالات‌واردهٔ برخوددراضعیفتر خواهدبود. درنتیجه درقوه حافظه آنچه راکه ازملکوت دیده ثابت نمانده وفقط آنچه راکه بتوسط آن محاکات میکند ثابت میماند. واتفاق می‌افتدکه آنچه راجان ازملکوت دیده چیزی مانند سر و مانند آغاز رؤیت باشد ولی تخیل برنفس چیره شود ونگذاردکه آنچه را دیده تمام‌کند ودائم از مطلبی بمطلب دیگرانتقال یابدکه بااین انتقالات آنچه را ازملکوت دیده حکایت نکند زیرا مشاهده اوبااین علت منقطع شد ودرچنین قسمی ازرؤیا آنچه قابل تعبیراست امر مختصری‌است وباقی آن‌اضغاث‌واحلام خواهدبود.

بسیاراتفاق می‌افتدکه انسان تعبیرخواب خودرا درخواب می‌بیند ودر حقیقت این کار تذکر است زیراقوه مفکره چنانکه ازاصل رؤیا بحکایت آن منتقل شده برای مناسبتی‌که میان اصل رؤیا وحکایت‌آن است بعیدنیست‌که ازحکایت هم باصل پردازد وبسا روی می‌دهدکه همین عمل خودراتخیل می‌کند ودرخواب می‌بیندکه مخاطبی اورا خطاب‌کرده وگاهی هم بی‌احتیاج بااین‌کار وبی‌اتصال بملکوت چیزی را می بیند واین‌عمل رامتخیله بطور محاکات انجام داده وباصل رجوع می‌کند وچنین رؤیای صحیح راگاهی تخیل بدون‌کمك قوه دیگری انجام می‌دهد وبساهم اتفاق‌می افتدکه آن محاکات را بمحاکات دیگری‌حکایت می‌کند ویك مرتبهٔ دیگر بتعبیرمعبر محتاج

اماچرا قوه متخیله ازچیزی بضدآن بی‌آنکه بمثلش توجه کند یا اینکه انتقال بمثل‌آن شئی می یـابد بی‌توجه بضدش این کار معلول اسباب وجهات جزئی است که بیرون ازشمارمی بـاشد و باید که سبب این کار آن باشد که چون نفس خواست میان معنی وصورت‌را مراعات‌کند ازمعنی بصورتی که برای قرب عهدمشاهده بآن نزدیکتر است یابرای الفتی که صورت ومعنی درحس ووهم بایکدیگر دارند منتقل می‌شود و همچنین ازصورت بمعنی منتقل می گردد .

سبب اول برای اینکه صورتی را ازصور یامعنائی را ازمعانی اختصاص می دهد این است که برتخیل ازحس یااز عقل یاازوهم امری واردشده که تخیل را بصورت یـا معنائی‌خاص اختصاص‌داده ویابجهت امری مساوی است وهمینکه بیك صورت یابیك معنی اختصاص یافت‌همین استمرارسبب می‌شود که عقل یاوهم اختصاص بآن‌صورت یا معنی یابد ونیزممکن است که این‌تخصیص برای‌احوالی که مقارن عادت است یابرای قرب عهد ببرخی صورومعانی باشد. ونیز گاهی هم این‌انتقال بجهت امری آسمانی و گاهی بواسطهٔ اشیائی که ازحس یاعقل طالع گشته می باشد .

قوه فکریه نفس ناطقه گرفتار این نیرومی‌باشد زیراوقتی بخواهد قوه‌متخیله را بکارمعینی‌وادارد فی‌الفور ازآن صورت بچیزدیگر که تناسب‌باآن ندارد منتقل‌می‌شود وازآنهم بچیز دیگر. درنتیجه نفس مقصودی راکه برای آن شروع بکاربستن این‌قوه کرده فراموش می کند بقسمی که بتذکر ویاد آوری متخیل اول محتاج می گردد لذا بتحلیل‌صورمتخیله می‌پردازد وبعکس آنچه ازقوه متذکره یافته‌بود شروع می کند تا بآن چیزی که بدواً آنراپذیرفته بود برسد .

چرا دسته‌ای از خوابها صحیح است وبتعبیراحتیاج ندارد ودسته‌ای نیازمند بتعبیراست

چون درحال بیداری اتفاق افتدکه نفس چیزی‌را درك‌کند یا درحال خواب اتفاق افتدکه بملکوت متصل‌گردد چنانکه بعداً گفته خواهدشد ونفس بتواند قوه متخیله راساکن یا سرکوبی کند آنوقت خواهد توانست بطورکامل مدرك خود را ثـابت نگاهدارد و بطوری که آن صورت مدرکه در واقـع موجود

ویاعقل موافق قوهٔعقلی که قبلا ذکر کردیم‌قوه متخیله را بکار بست باموردیگری‌نخواهد پرداخت مانند آئینه‌ای که چون ازسمتی برگردانده‌شد وبجهتی دیگر متوجه شدبسیار از اموری که می‌توانست در آن منعکس گردد انعکاس نمی‌یابد ومساوی است که این اشتغال ازناحیه حس باشد یاعقل آنراتحت اشتغال خود درآورده باشد وچون یکی ازاین دوفوت شد بازمحتاج است نسبتی بین غیب و نفس یامیان غیب وقوه متخیله‌اتفاق افتد که آنچه ازملکوت در آن می‌درخشید بازمانند سابق بدرخشد.

چون بحث اصلی مادرتخیل بود ویا اینکه خود بخود باین مبحث کشیده شد باکی نیست که‌مبداء اموری را که انذارات در خواب از آن واقع می شود برسبیل اصول‌موضوعه دراین‌جا بیان‌کنیم ودرقسمت ماوراءالطبیعه این‌کتاب حقیقت آن برای ما آشکار خواهد شد.

دراینکه باریتعالی عالم بجز ئیات می باشد

حقائق جمیع امورثابت و آنچه درجهان روی خواهد داد در علم خدای تعالی وملائکه عقلی از جهتی ودر نفوس ملائکه سماوی ازجهتی دیگر موجوداست واین دوجهت رادر جای دیگر توضیح‌خواهیم داد وتناسب میان جانهای بشری باآن جواهر ازتناسب بااجسام محسوسه بیشتراست وچون درآنجا حجاب وبخلی نیست وتنها ازطرف قابل حجاب است که قوابل در اجسام فرورفته وباموری که آنهارا بجنبهٔ سافل وحیوانی‌می‌کشد آلوده شده‌اند وچون نفوس ازاین آلودگی شست وشوئی‌کرد می‌تواند حقائق رادر نفوس فلکی مطالعه‌کند.

اولین چیزی‌که در این نفوس پاك شده ومطهره جلوه می‌کند اموری است که باین شخص وبستگانش وزادگاه اوتعلق دارد ازاین جاست که بیشتر خوابهائی راکه درباد شخص می‌ماند راجع است بکسانی‌که آن خواب رادیده‌اند وبستگان او

کسی‌که همت اومتوجه معقولات است برای اوهمین معقولات لائح می‌گردد و کسی‌که همت او بمصالح مردم مشغول‌است همان امررا در رؤیا می‌بیند.

می‌شود و این قبیل امور بیرون ازحدوشمار است .

مردم دروغگو کمتر خواب راست می بینند

پاره‌ای از مردم خوابهائی راکه می‌بینند ازپارهٔ دیگرصحیح‌تر است وموقعی این حالت رخ میدهد که جان شخص براستگوئی عادت کرده وتخیل دروغ را درخویشتن سرکوبی کرده باشد .

بیشتر کسانی راکه اتفاق می‌افتد تعبیر خواب خودرا درخواب به‌بینند کسانی هستند که همت آنها مشغول بفهم آنچه می‌بینند باشد وچنین شخصی چون بخواب رفت باز بعادت خود باقی است پس نیروی متخیله شروع می کند که آن کاررا بعکس آنچه اولا حکایت کرده حکایت کند

حکایت کرده‌اند که هراکلیوس قیصرروم خوابی دید که موجب آشفتگی خاطر او شد و آنچه تعبیر خواب خویش را از معبران پرسید چیزی که او را اقناع کند نشنید و چون بار دیگر بخواب رفت خواب پیشین برای او تعبیر شد وتعبیر خواب عبارت بود از احوالی در جهان و درکشور او که چون این انذارات تدوین شد همانطور که او در رؤیا دیده بود وقوع یافت و نظیر این حکایت را هم از دیگران شنیده ام .

اشخاصی که مغیبات را دربیداری می‌بینند پاره‌ای ازایشان برای شرف وقدرت نفس وتوانائی متخیله ومتذکره باین کار نائل میشوند و محسوسات آنانرا مانع نمی شود که نفس بافعال خاصه خودبپردازد وپاره ای دیگرهم برای فساد قوه تمیز که موجب قدرت تخیل شده درحال بیداری برفراگرفتن امورغیبی قادرند آن دسته ازخوابهائی راکه متخیله بر آن استیلاء یافته محتاج بتعبیراست .

اصولا نفس درتلقی فیض غیب بقوه باطنه از دوراه محتاج است .

اول آنکه معنای جزئی را درقوه باطنی بطورتصور بتواند نگاهدارد .

دوم آنکه قوه باطنه اراده اورابطرف امرمغیب بگرداند نه آنکه اورا بخود مشغول کند و نسبتی بین غیب و نفس و قوه باطنه متخیله احداث کند پس اگر حس

می کنندکه ازتمثل چیزی ازعالم غیب‌واندازمحسوب نمی شود .

اماخوابهائی که نیازمند بتعبیروتأویل‌است آنست که بچیزی ازاین‌جهات‌منسوب نباشد وگرنه دانسته می‌شود که بسبب‌خارجی حاصل‌شده واسباب خارجی نفس‌رابا‌ین قبیل خوابها دلالت کرده‌اند.

باین علت است که بیشتراوقات رؤیای شاعر ودروغگو وشریرومست ومریض و مغموم وکسی که مبتلابسوء مزاج است وفکراو علیل میباشد صحیح نیست .

وبهمین علت است که بیشترخوابهائی که درست است آن دسته ازخوابهاست که هنگام سحر دیده میشود .

زیرا همه خواطر دراین وقت ساکت شده وحرکات ابدان واجسام آرام‌گرفته رچون قوهٔ متخیله درخواب هنگام سحرببدن مشغول نبود وازحافظه ومصوره قطع رابطه نکرده بودمیتواند نفس را خدمت‌کند چه، نفس نیازمنداست‌که صورت آنچه ازاین امور براوواردشده درمتخیله مرتسم‌کند اعم ازاینکه خودآن صورت مرئیه‌باشد یامحاکات آن.

چه دسته ازمردم بیشترخواب راست می بینند

بایـد دانست‌که صحیح ترین مردم در رؤیا کسانی هستندکه مزاج آنها ازامزجهٔ دیگران اعدل است وشخصی‌که مزاج او خشك است اگرچه دارای‌حافظهٔ نیرومندی است ولی خوب نمی تواند قبول صورت‌کند وشخصی‌که مزاج اوبارداست اگرچه خوب قبول میکند ولـی زود فراموش میکند وشخصی‌که مزاج اوحـاداست حرکات نفس او مشوش و مضطرب‌است وشخصی‌که مزاج اوبارداست بلیدو کند ذهن‌است وازهمه این‌چنددسته رؤیای‌کسی صحیح تراست‌که براستگوئی خوی‌کرده باشد زیرا افکار فاسد وعـادت بدروغ خیـال را کج رفتار وپست میکند و نمی‌گذارد در تحت رهبری قوه نـاطقه در آید وحـال قوه خیال چنین شخصی حال خیال کسی است‌که مزاج او مشوش و مغشوش است .

انسان تمـام خوابهائی را که می‌بیند درست نیست که لازم باشد مشغول بفهم آن گردد زیراقوه متخیله آنچه‌را که ازملکوت بر نفس فائض می‌شود همواره محاکات نمی‌کند بلکه بیشترمحاکات اووقتی است که این‌قوه ازمحـاکات اموری که نزدیکتر بآن‌است ساکن شده واموری که باین‌قوه نزدیکتراست پاره‌ای ازآنها طبیعی وپاره‌ای ارادی است .

اموری که طبیعی است آنهائی هستند که از امتزاج قوای اخلاط بـاروحی که قوه مصوره ومتخیله آنرا مرکب فرد قرارداده حصول می‌یـابد که چون خواهد قـوه متخیله مشغول محاکات شود همین امورا اولا ادراك می کند مثل موقعی که قـوه دافعه می‌خواهد منی را بیرون بریزد متخیله دراین هنگام صوری راحکایت می کند که نفس میل بمجامعت باآن دارد وکسی که گرسنه است این نیرو برای اوخوردنی‌هارا‌حکایت می‌کند وکسی که عضوش گرم یاسرد شده چنن حکایت می‌کند که عضو او درآتش یادر آب سرد گذاشته شده .

ازعجائب این است که همینطورکه ازحرکت طبیعی‌برای دفع منی‌تخیلی پیدا شود همچنین شخصی وقتی‌صورت دلخواه خودراتخیل‌کرد طبیعت منی‌دراوجمع آوری می‌کند ودرآلت جمـاع باد می‌اندازد تابرخیزد وبساروی می دهدکه منی را شخص میریزد واین‌کاردرخواب وبیداری درهردو واقع می‌شود هرچند دراین‌موقع هیجان و شبقی نباشد .

اما امور ارادی ابن است که درحال‌بیداری نفس متوجه چیزی بوده که درآن تأمل وتفکر می‌کرده و چون شخص خواب رفت متخیله شـروع می‌کندکه آن چیزرا حکایت‌کند واین ازبقایای فکری است که دربیداری‌بوده وچنیین اموری‌اضغاث‌واحلام محسوب می‌گردد .

گاهی‌هم ازتأثیرات اجرام سماوی می‌باشد زیرا این‌اجرام برخی‌اوقات برحسب مناسبات خود ومناسبات نفوس‌خود صوری را در تخیل برحسب استعداد شخصی القاء

اسباب راحت وفراغتی است که حاصل شده دیگر فراغت ازهضم است پس روح منتشر میشود وتکثر می‌یابد .

دیگر ازاین اسباب حالت است که نفس‌را از غور دربدن بازمیدارد وبخارج میخواند مانندخوف وغضب ازامر قریبی بارنج والم ازماده دردناکی

بحث فوق بالعرض درگفتگوی ماداخل شد واگرچه ازحق خواب وبیداری این است که درعوارضی که برای موجوداتی که حس دارد درمبحث حس گفتگو شود .



چون مطالب فوق بخواب وبیداری تعلق داشت پس باید دراین قسمت بطور اختصار امرخواب وبیداری راشرح داد .

گوئیم بیداری حالتی است که نفس درآن حالت حواس رابکار می‌بندد وقوای محرکه ظاهربارادهای که ضرورت بآن نیست استعمال مینماید وخواب عدم این حالت است ونفس در خواب از جهت خارج اعراض کرده و بداخل می‌پردازد واعراض او بسبب یکی ازاین امور است .

چرا نوع حیوان بخواب می روند

۱ — برای خستگی که نفس‌را ازجهت خارج عارض‌شده .

۲ — برای واقعهٔ مهمی که نفس‌رادرجهت خارج روی داد .

۳ — برای عصیان آلات ازفرمانبرداری نفس .

خوابی که ازروی خستگی وکلال روی میدهد آنست که چیزی که روح‌نامیده می‌شود ودرجای خودخواهید آنراشناخت بتحلیل رفته وناتوان شده وقادر برانبساط نیست ازاین رومتوجه بباطن میشود وقوای‌نفسانی نیزآنرادراین تحلیل وضعف‌پیروی می‌کند وگاهی این کلال ازحرکات بدن عارض میشود و زمـانی از افکار وگاهی از ترس خواب عارض میشودبلکه مرگ دست میدهد وبسامیشودکه فکرخواب میآوردنه ازاین جهةکه فکراست بلکه بدین علت‌که دمـاغ راگرم می کند ورطوبت را بسوی آن‌کشیده دماغ راپرازرطوبت میکند وخواب برای‌کثرت رطوبت حاصل‌میشود

خوابی که بواسطه مهمی‌درباطن‌پیدامیشودموقعی‌است‌که غذاورطوبت دردرون جمع شده باشد ومحتاج باشدکه روح باحرارت غریزی‌روی بآن آورد تابتواندکاملا ازعهده هضم برآید ازاین روحواس بیرونی تعطیل می گردد .

خوابی که ازجهة عصیان‌آلات روی میدهد وقتی است‌که اعصاب پرشده‌باشد و وابخره واغذیه‌ای‌که درآن‌نفوذیافته‌مسدودشده باشد وازاین‌سبب بخواب‌میرود‌که تا تنهاهضم گردد وروح ازحرکت برای‌شدت ترطیب سنگین شده باشد.

بیداری هم بـااسباب متقابل بـااین امورکه‌گفته شددست می‌دهد یکی ازاین

تخیل انسان موضوع نفس ناطقه شده باآنکه درحیوانات موضوع قوه وهم بود وطوری گشته که انسان درعلوم از آن منتفع میشود مانند تجاربی که درقوه ذاکره حفظ شده ومانند افکارجزئی وغیره .

اکنون ببحث ازقوۀ وهم برگردیم و گوئیم :

بایدکه شخص جوینده دراین معنی بحث کندکه قوه وهم درصورتیکه عقل با آن قرین نشود چگونه وقتی که حس صورت معانی رادرك می کند میتواند معنای آن صوررا درك کند بی اینکه هیچیك ازاین معانی حس شوند و بی اینکه درهمانحال بیشتر این معانی سودوزیان داشته باشند .

گوئیم : وهم اینکاررا ازراههائی انجام میدهد :

الف ـ الهامات فائضه الهی که برهمۀ حیوانات بخشوده شده موجب این امر است مثل حال طفل که تاازمادر زائیده شد بپستان می آویزد ومانند حال کودك که چون برخاست وخواست که بزمین افتد سبقت جسته بدست آویزی چنك میزند واینکارجز ازغریزه ای که الهام الهی درطفل قرارداده نیست وچون بخواهند خاشاکی بچشم او زنند پیش ازآنکه بفهمد نتیجۀ این عمل چه خواهدبود کودك چشم خودرا برهم مینهد و وگویا اینکارهم ازغریزه است زخوداورا درآن اختیاری نیست .

همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتی است که میان جانها ومبادی آن ارواح پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست واین مناسبات غیرازمناسباتی است که مانند بکاربستن عقل وخواطرصواب گاهی روی میدهد وزمانی رخ نمی دهد .

بااین الهامات وهم برمعانی مخلوط بمحسوسات دراموریکه سودوزیان دارد آگاه میشود درنتیجه ازگرك هرگوسفندی میترسد هرچند درعمرخود آنرا ندیده باشد وهمچنین بسیاری ازحیوانات ازشیرمیترسند ومرغان ناتوان بی آنکه تجربه کرده باشند ازمرغان شکاری می گریزند .

فصل سوم

در افعال قوه متذکره و وهمیه و در اینکه این قوا کارهای خود را با آلات جسمانی انجام می دهند

گویا ما کاملا درحال نیروی متخیله ومتصوره گفتگو کردیم واکنون باید درحال نیروی متذکره و آنچه میان اوومیان مفکره است ودرحال وهم گفتگو کنیم .

در اینکه وهم در حیوان بمنزله عقل در انسان است

گوئیم: وهم بزرگترین قوه حاکم درحیوان است وبطورانبعاث تخیلی بی‌آنکه این امرمحقق باشد حکم میکند مثل اینکه گاهی برای‌انسان اتفاق میافتدکه ازعسل چون شبیه‌بزهردان است بدش می‌آید ووهم اوحکم می‌کندکه شهد هم درحکم زهر است ونفس اواین عقیده راپیروی می‌کند هرچندکه عقل این عقیده راتکذیب می‌کند .

حیوانات وآن دسته ازبشرکه مانند آنهاهستند درکارهای خوداین‌قبیل احکام وهمی را که برهانی برآن اقامه نگشته بلکه فقط بنوعی از انبعاث حاصل شده پیروی می‌کنند هرچندکه برای انسان اتفاق میافتد.که تمام قوای‌حسی انسان برای مجاورت با نفس ناطقهٔ او قوا و حواس نطقی شوند. برخلاف بهائم‌که ازاین نعمت محرومند و بدین سبب است‌که انسان ازآوازهای مولف ورنگهای ممتزج وبویها و طعوم مرکب آنچه‌را بهره‌مند می‌گردد وامیدها وخواهش هاکه داردحیوانات رابااو شرکت نمیباشد چه، قوه نطقی اوبرقوه‌وهم اوتابیده‌است.

فرق میان تذکر و تعلم

تذکر مضاف است بامری که از پیش در جان وجود داشته و تعلم را تذکر ازجهتی مشاکل است و ازجهتی مخالف. وجه مشابهت ومشارکت تذکر باتعلم این است که تذکر انتقال از اموری است که بر حسب ظاهر یا ازراه باطن درك گشته بامور دیگری ولی تعلم انتقال ازمعلوم است بمجهول برای دانستن آن مجهول اما جهت مخالفت تذکر باتعلم آن است که تذکر طلب کردن چیزی است که در آینده حاصل شود همانطور که در گذشته برای او حاصل شده بود وحال آنکه تعلم فقط آن است که در آینده برای شخص چیزی یافت شود .

نیز در تذکر آن مطالب ومقدماتی که در اولین مرتبه مورد نیاز اوبود بطور وجوب برای اولزوم نمی‌یابد بلکه فقط بطور علامت ونشانه‌است که چون نزدیکترین آن علامات برای شخص حاصل شد نفس بسوی مطلوب خودمنتقل میشود مانندکسی که یك کتاب بخصوصی بخاطر او برسد و معلمی را که این کتاب را نزد اوخوانده یادش می آید ولی خطور این کتاب بقلب اعم از خطور معنی و یا صورت آن بخاطر هرانسانی لازم نیست که معلم خودرا بیاد آرد ولی تعلم راهی که مارا بآن میرساند بطورضرورت ایصال می کند که قیاس وحدباشد .

اختلاف بشر در حفظ وفهم

برای پاره‌ای ازمردم تعلیم ازتذکر آسانتراست ودسته‌ای دیگر ازمردم بعکس . پاره‌ای ازمردم دارای حافظه‌ای نیرومندمی‌باشند وعلت آن خشکی مزاج ایشان است که آنچه‌را ازخارج دریابند ازبرمی کند ولی نفوس این قبیل مردم برای افعال تخیل وعرضه داشتن تخیل فرمانبردار نیست وپاره دیگرازمردم بعکس هستند .

ازمیان تودهٔ مردم هرکس که بهتراشارات را میفهمد زودترمتذکر می‌شود زیرا اشارات آدمی‌را ازمحسوسات بمبانی غیرمحسوس میرساند وکسی که اشارات رازودتر تفطن کند زود متذکر می‌شود .

پس یکی ازراههای وقوف وهم بر معانی جزئی غریز بود .

ب ـ راه دیگراز اموری است که مانند تجربه باشدیعنی حیوان راچون لذتی یاالمی وسود ویازیان حسی رسید که مقارن باصورت حس بود درمصوره اوصورت شئی و آنچه را مقارن آن درك کرده باقی میماند ودرقوه ذاکره معنای نسبت بین ایندو امر که درك گشته وحکم بین آن دومرتسم مـی‌شود زیرا قـوه ذاکره لذاتـه و بـه طبیعت خویش این معنی را درمی‌یابد. وچون صورت آن معنی برای متخیله ازخارج آشکار شد صورت درقوه مصوره حرکت می‌کند و آنچه راکه ازمعانی نـافع ویامضر مقارن این صورت است باآن نیزحرکت می‌کند واین امررا ازراه تجربه بدست می‌آورد و بدین سبب است که سگها ازچوب وسنك می‌ترسند.

گاهی‌هم برای‌وهم احکام دیگری ازراه تشبیه بدست می‌آید بدینطور که شئی دارای صورتی باشدکه بامعنای وهمی در محسوسات گاهی مقارن وزمانی جـداباشد که با وجود این صورت بمعنای آن ملتفت ومتوجه می‌شود و گاهی هـم تخلف ازاین امر می‌شود پس وهم است که حاکم درحیوان است وحیوان درافعال خودبطاعت این قوه محتاج است و بیشتراحتیاج‌حیوان به‌نیروی ذاکره‌وحس است واحتیاج او به‌نیروی مصوره ازجهت نیازمندی او بذکر وتذکر می‌باشد وقوه ذکر درحیوانات بندرت یافت می‌شود اماتذکر که حیله‌ایست که انسان برای یادآوری اشیاء فراموش شده‌بکارمیرود چنـانکه‌گمان می‌کنم جز برای انسان یافت نمی‌شود دلیل عقیده من آن است که استدلال باینکه چیزی بود واز ذهن غایب‌شدجز برای قوهٔ نطق نمی بـاشد واگر هم نیروئی غیر ازقوه نطقی بتواندکه این کاررا بکند شاید آن قوه وهمی باشدکه بناطقه مزین گشته .

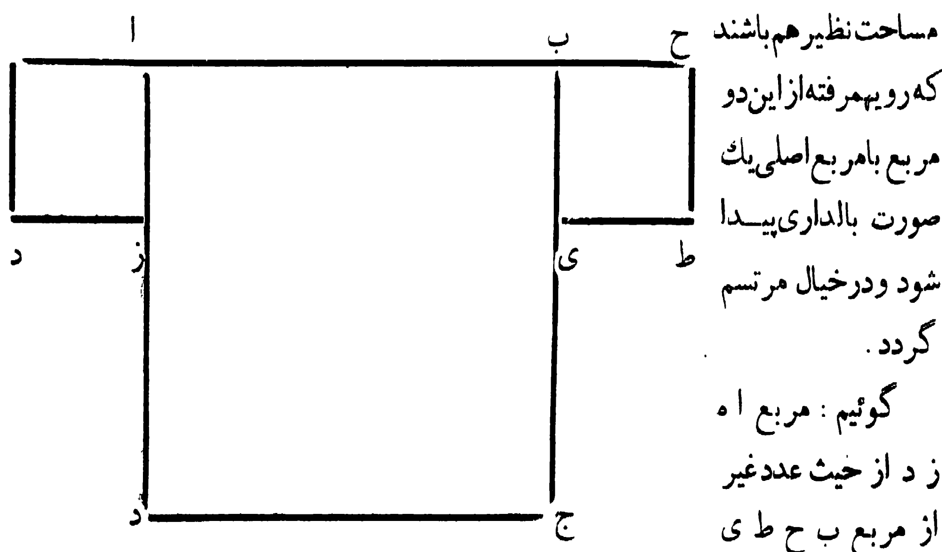
حیوانات دیگر را اگرچیزی بیادشان آمدکه آمد وگرنه اشتیاق بتذکر ویاد آوردن فراموش شده ندازندوهرگزچنین اندیشه درخاطرآنها نمی‌گذرد و این شوق وطلب اختصاص بانسان دارد .

باین مقدار که از قوای مدرکهٔ حیوانی گفتگو کردیم اقتصار کرده وبحث خویش را باین موضوع منعطف سازیم که همهٔ این قوا افعال خود را با آلات انجام می دهند.

دلیل اول که ادراکات قوای باطنی بی احتیاج بقوای جسمانی امکان پذیر نیست

گوئیم: آن دسته از قوائی که مانند خیال مدرك صور جزئی هستند که ازماده تجرید غیرتام می کنند ولی نمی توانند ازعلائق ماده تجرید تام کنند این قوادر کارخود باآلات جسمانی محتاجند زیرا که خیال مادام که ارتسامی مشترك بین آن وجسم یافت نشودنمی تواند صورت را تخیل کند زیرا که صورت مرتسم درخیال ازصورت شخص زید بهمان شکل وتخطیط ووضع اعضامی باشد وازهم این اموردرخیال متمیزند که درخارج صورت زیده بهمان حال است ونمی توان این صورت را چنانکه هست تخیل کرد مگر اینکه اجزاء وجهات ازاعضاء زید درجسمی مرتسم شود وجهات آن صورت در جهات جسم واجزاء آن دراجزاء این جسم باهم اختلاف یابند.

مابجای صورت زید صورت مربع ا ب ج د راکه مقداری است محدود ودارای جهت وکیفیت وزوایای محدود مورد مثل قراردهیم وبزاویه ا و ب ازاین مربع دو مربع نظیرهم اضافه کنیم که هریك در جهتی از آن قرارگیرد ولی از نظر صورت و مساحت نظیرهم باشند که روبهم رفته ازاین دو مربع بامربع اصلی یك صورت بالداری پیدا شود ودرخیال مرتسم گردد.



گوئیم: مربع ا ه ز د از حیث عدد غیر از مربع ب ح ط ی

دستهٔای ازمردم دارای فهم قوی هستند ولی تذکر آنها ضعیف است و نزدیکتر بحق آن است که امر حفظ و وهم باهم متضاد باشد زیرا فهم برای صور بساطنه محتاج بعنصری است که بطور سختی و شدت در آن منطبع گردد و رطوبت براین کار اعانت می کند ولی قوه حفظ محتاج بمادهای است که آنچه در آن متصور می‌شود بسختی منفسخ و پراکنده گردد واین کار نیازمند بماده خشکی است بدین سبب جمع فهم وذکر مشکل است.

بیشتر کسی که حافظ است شخصی است که دارای حرکات زیاد نیست و دارای مقاصد گوناگون وافکار پراکنده نمی‌باشد و کسی که همت او منصرف بامور متعدد است و دارای حرکات زیاد است خوب حفظ نمی‌کند وحفظ علاوه برداشتن ماده مناسبه محتاج است که نفس بصورت و معنی بحرص و ولع روآورد و از آنها بچیز دیگری مشغول نباشد وباین علت است که کودکان بارطوبتی که دارندخوب حفظ می کنند زیراجانهای آنان بآنچه جانهای جوانان مشغول است مشغول نشده وبآنچه رو کنند چیز دیگری آنانرا غافل ومنصرف نمی‌کند اما جوانان برای حرارت و اضطراب حرکاتی که دارند بااینکه مزاج آنان خشك است ذکر وحفظ آنها مانندذکر وحفظ کودکان واشخاصی که میان سن کودك و بلوغ هستند نمی‌باشد. پیران را این حال عارض می‌شود که برای رطوبتی که برایشان چیره شده نمی‌توانند مشاهدات خودراحفظ کنند و گاهی که چیزی بیاد آنان آمدغضب وغم وحزن وامور مشاکل بااینها برای ایشان دست میدهد بیان مطلب آنکه سبب غم وحزن وغضب جز انطباع اینصورت درباطن حواس نبوده وچون اعاده آن صورشد باز همین امور یا امری نزدیکتر بآنرا ایجاب می کند و امید و آرزو هردو چنین می‌باشد وامید غیراز آرزو است زیرا امید تخیل امری معین است باحکم و گمان باینکه آن امر در بیشتر اوقات واقع می‌شود و آرزو وتخیل امری است که شخص شهوت بآن دارد وحکم بلذتی است که بافت شود وترس مقابل امیداست برسبیل تضادویاس عدم آن است واین اموراحکامی است که برای وهم بود.

قابل تجزیه .

و نیز جائز نیست که عرض زائل باشد زیرا وقتی این امرعارض زائل شد باید صورت آن درخیال تغییر کند وخیال آن صورت را چنانکه هست برای خاطراین عارض تخیل کند چون امری بود که قرین آن بود وچون این صورت زائل شد باید درخیال تغییریابد با اینکه خیال اینصورت را بدانطوری که هست نه بسبب چیزی که قرین آن شده خیال می کند وقیاس نیزنمی‌تواند این عارض رابدیگری ملحق کند وآنرا مانند مربع اولیه گرداند بلکه تاهنگامی که صورت درقیاس موجود است همینطورکه در خارج است می‌باشد وخیال نیزآنرابدون التفات باینکه‌امری قرین آن گشته بهمانطور که هست خیال می کند .

خیال نمی‌تواند بر صورت جزئی چیزی بیفزاید فقط عقل است که در کلیات چیزی کسر وزیاد کند

بعلت فوق‌الذکر روانیست که گفته شود فرض فارض آن‌صورت را باین‌حال برگردانده چنانکه درمعقولات این مطلب صحیح است و علت اینکه این عقیده صحیح نیست آن است که بما بمامی گویند شخص فرض کننده چه عملی کرد که آن را عمل بدین حال تخصیص داد وازدیگری متمیزدانست .

اماعقل که مدرک کلیات است جائزاست که‌درکلی‌امری‌قرین آن کند که آن عارض تیامن وتیاسر باشد وچون بمربعی حد تیامن را قرین کرد پس از این کار آن صورت متماین می‌شود و در طرف راست قرار می گیرد وحدبرای امر معقول کلی است که در این مورد حدصادق‌است زیرا کلی امری فرضی ودرتصورپیرو فرض است ولی جزئی بفرض نیست بلکه صورتی است که از محسوس درخیال بدون اختلاف تصورشده پس این صورت بعینه درخیال ثابت می‌شود وبآن نظرمی گردد وممکن نیست که حد برای امری جزئی یافت شود ومحسوس خیال راکه مربع دیگری است عارض نگردد مگر برای امری که استحقاق زیادت این حدرا دون مربع دیگری داشته باشد. و خیال نمی تواند آن صورت رابا شرطی که برآن افزوده شده چنین تخیل کند بلکه خیال

می باشد که در خیال این مربع درطرف راست واقـع ووضع متخیل آن باین کیفیت متمیز می گردد پس بیرون از این نیست که تمایز دوصورت یابرای مربع بودن استیا بواسطهٔ عارض‌خاصی که مربع بودن را عروض یافته یـا برای ماده ایست که این مربع منطبع در آن است .

روانیست که مغایرت این صورت با دیگری از جهت صورت مربع بودن باشد زیرا مااین دوصورت رامتشاکل و متساوی ومشابه فرض کردیم و نیز جائز نیست که از جهت عروض عارض باشد که بیکی ازدومربع مخصوص بـاشد زیرا اولا برای اینکه بخواهیم آن مربع را در سمت راست تخیل‌کنیم باعتبار عارضی که بر آن واقع شده و آنرا درسمت راست قرارداده جزعارضی که درماده است وسبب وقوع آن مربع در سمت راست باشد نیازنداریم .

ثانیاً ـ این عارض یالذاته عارض آن شکل است یابرای این‌امر عارض شده که شکلی است از موجودات منتزع گشته که چون این صورت خیال وصورت آن موجود است بر آن عروض یافته ویااین عارض چیزی است که این صورت را بقیاس بمـاده‌ای که در آن حاصل شده عارض گشته .

روانیست که این عارض لذاتی عرضی برای آن صورت باشد که ازعوارض خاصه آن صورت بشماررود زیرا بیرون ازاین نخواهد بود که این عرض یاعرض زائل است یا عرض لازم و نمی تواند عرض ذاتی و لازم بـاشد مگر اینکه برای صورت دیگری که نوعاً بـا آن مشارك است عارض باشد چـه ، این دو مربع نوعاً متساوی فرض شده اند پس صحیح نیست که در جهت مخصوص بودن یکی را عـارض لازم باشد و دیگری را نباشد .

ونیز جائز نیست که اگر در قوه‌ای تجزیه ناپذیر باشد که مانند قوای جسمانی تجزیه نمی‌پذیرد یکی را از این دو مربع چیزی عارض شود ودیگری راعروض نیابد با اینکه هردو مانند هم هستند و محل آن دو قوه قابله ایست که یك قوه است و غیر

این دویا برای افتراق این دومربع در قوه‌قابله باشد یادر دو جزئی از آلتی که قوه باآن آلت فعل انجام می دهد وهر طوری که باشد حاصل بحث آن است که ادراك بقوه متعلقه بماده‌جسمانی تمام‌می‌شود پس واضح و آشکار گشت که ادراك خیال بجسم تمام می شود .

دلیل دیگر بر جسمانی بودن قوای‌مدرکه‌جزئی

ازاموری که جسمانی بودن‌قوای مدرکهٔ حیوانی راثابت‌می‌کند این است که مایك صورت خیالی رامثلا صورت انسان‌خارجی را می توانیم کوچکتر وبزرگتر فرض‌کنیم ودرصقع خیال بآن صورت بنگریم وناچار این دو صورت که یکی کوچکتر و دیگری بزرگتراست هریك درچیزی مرتسم می شود که از حیث محل بامحل دیگری فرق دارد چه، اگر هردو صورت خیالی دریك محل واقع شوند آنوقت تفاوت در کوچکی‌وبزرگی یا بقیاس بچیزی است که صورت از آن گرفته شده یابقیاس بگیرنده آن صورت است یا بقیاس دوصورت، روانیست که این تفاوت بقیاس بچیزی باشد که صورت از آن مأخوذ شده زیرا بسیاری از صور خیالیه هستند که از موجود خارجی گرفته نشده اند و بسا می شود که این دو صورت کوچك وبزرك صورت یك شخص است ونیز جائز نیست که تفاوت این دوصورت بقیاس بخود دوصورت باشد .

زیرا پس ازاینکه این دوصورت درحد و ماهیت متفق بودند ولی در کوچکی وبزرگی مختلف پس این تفاوت درمقدار ذاتی آن دوصورت نیست پس‌تنها این‌فرض باقی ماند که تفاوت آنها بقیاس بچیز قابل است و صورت گاهی در جزئی که از آن کوچکتر یا بزرگتر است مرتسم می‌گردد .

نیز برای ماممکن نیست که سیاهی وسپیدی را در شبح واحد تخیل‌کنیم ولی در دوجزئی از آن ممکن است تخیل‌کرد که خیال بطور افتراق آنهارا دریابدواگر این دوعرض در وضع ازهم تمیز نمی یافتند وهردو خیال در چیز غیرمنقسمی مرتسم

آن صورت را چنانکه هست تخیل می‌کند نه اینکه نیروی خیال بفرض خویش این مربع را راست ودیگری راچپ فرض کند نه برای شرطی که بابن ویا بآن اضافه گشته که پس از لحوق آن شرط این صورت را در یمین و دیگری را در یسار فرض کنند

امادرصقع عقل حد تیامن وتیاسر مربع رالحوق می‌یابد درحالی که مربع باشد و چیز دیگری برای آن فرض نشده‌باشد زیرا جائزاست که درعقل کای بی الحاق چیزی بآن ثابت شود وآماده باشدکه هرچه باید ملحق بآن شود لحوق یابد.

امـا خیال‌تاهنگامی که صورت در آن تشخص پیدا نکند بآنچه قابل تشخص است صـورتی در آن متمثل نمی‌شود و بـدین سبب است که عقل دارای این سلطه و توانائی است که معنائی رابمعنائی از روی فرض الحاق کندولی خیال مادام که صورت محسوسه آنراوضع محدود جزئی نباشد قابل ارتسام در آن نخواهد بود وقابلیت‌اینکه در او فرض شود نخواهدداشت پس باطل شدکه این تمیز فی‌ذاته بـرای آن صورت عارض بـاشداعم از اینکه عرض لازم باشد یاغیر لازم یـا بفرض بر آن چیزی افزوده شود یا نشود.

گوئیم : نیزجـائز نیست که این تمیز بقیـاس بامر موجود مادی باشدکه این صورت خیال آن است زیرا بسیار اتفاق می‌افتدکه انسان چیزی راکه موجود نیست تخیل می‌کند ونیز اگر برای یکی از دو مـربع نسبتی بجسم و بـرای دیگری نسبت دیگری یافت شوداین امربا آنکه محل آن غیرمنقسم است جائزنخواهد بود زیرا یکی ازدو مربع خیالی نسبت بدیگری اولویت ندارد که بیکی از دو مربع خارجی نسبت داده شود وفقط سبب انتساب آن است که بجسمی که موضوع وحامل آن است ودر خارج درسمتی غیر از سمت دیگری است منسوب شده پس‌نتیجه می‌شود که محل آن غیر ازمحل این یکی است وقوه منقسم می گردد وبانقسام چیزی که در آن است‌تقسیم می‌شود نه‌بذاته ودرنتیجه جسمانی محسوب می گردد پس‌صحیح نیست که این دومربع مربع در خیال برای افتراق دو مربع موجود ازهم افتراق یابند پس باقی‌ماند که تمیز

فصل چهارم

در احوال قوه محاکمه و در پاره‌ای از نبوت که متعلق باین قوه است

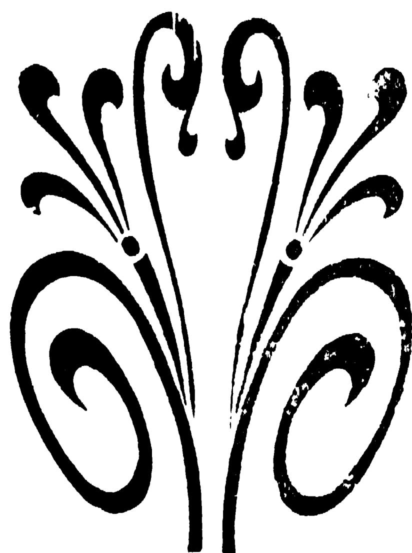
چون ما از بحث درقوای مدرکه نفس حیوانی فارغ شدیم اکنون سزاوار است که درقوای محرکه نفس حیوانی نیز گفتگو کنیم .

گوئیم : تاهنگامی که حیوان اشتیاق بچیزی که شاعر بآن اشتیاق باشد یا اینکه آن شئی را تخیل نکند یاشاعر بآن چیز نگردد هرگز درپی طلب آن حرکت نمی‌کند واین شوق بقوای مدرکه ارتباطی ندارد زیرا کار قوای مدرکه این است که حکم و ادراك کنند وواجب نیست که چون چیزی بحس یابوهم حکم یا درك شود بآن شئی هم اشتیاق یافت زیرا مردم در ادراك آنچه حس می‌شود وخیال می‌کنند ازنظر اینکه حس وخیال می‌کنند برابر هستند ولی در اشتیاق بآنچه حس وخیال کرده‌اند باهم اختلاف دارند گاهی هم حال یك تن ازافراد انسان قابل اختلاف است زیرا خیال‌طعام می‌کند و در موقع گرسنگی اشتیاق بآن می یابد ودر حال سیری شوقی درخود نمی بیند و شخصی که دارای اخلاق پاك است هنگامی که لذات زشت را تخیل کند بآنها اشتیاق نمی‌یابد ولی فرد دیگر انسانی بآن لذات زشت اشتیاق می یابد واین دو حال برای انسان تنهانیست بلکه حیوانات دیگر دراین امر بااو انبازند .

گاهی مراتب شوق مختلف می‌شود وپاره‌ای از افراد آن ضعیف و دور وپاره‌ای دیگر بسیار شدید می‌گردد بقسمی که موجب اخذ تصمیم وقصد برکار می‌شود ولی‌خود

می‌گشتند آنوقت میان تصور متعذر و ممکن فرقی نبود پس نتیجه گرفتیم که این دو جزء در وضع ازهمه متمیز هستند وخیال آنهارا در دوجزء متمیزخیال کرده .

اگر گوینده‌ای بگوید که عقل نیز چنین است در پاسخ او می‌گوئیم که عقل سیاهی و سپیدی را باهم از حیث تصور در زمان واحد تعقل می‌کند ولی از حیث تصدیق ممتنع است که دریك موضوع جمع شوند ولی خیال این دورا با هم تخیل نمی‌کند نه‌بقیاس تصور و نه بقیاس تصدیق با اینکه فعل خیال همیشه از راه تصور است لاغیر وقیاس جز تصور درغیر خودفعلی ندارد وچون این بحث را درخیال فهمیدیددروهمی که چیزی‌را درك می‌کند خواهید دانست ووهم معنای متعلق بصورت جزئی خیالی‌رادرك می‌کند چنانکه از پیش واضح شد .



یافت می‌شود وچون پاره‌ای ازتصورات عقلی یاخیالی را پیروی کرد ترس بر آن عارض میگردد واگر نترسید قوی و نیرومند میشود. وچون غضبی برای این قوه پیدا شدکه مقدور بردفع آن نباشد وازوقوع آن ترسناك گرددغم عارض اومیشود و آن خوشی که ازنظر غلبه می یابد غایت ومقصود ازاین قوه‌است.

حرص و نهم وشهوت و شبق ومانندہ های آن برای قوه بهیمیه شهوانی استو انس و سرور از عوارض قوای دراکه است.

اماقوای انسانی را احوالی را عارض می‌شودکه مخصوص بآن است ودر آینده خواهیم از احوال آن گفتگوکرد.

قوه قصدتابع قوای مذکوراست زیراپس ازاینکه شوق آن قواشدیدشد تصمیم گرفته میشود وهمه این قوا تابع قوه وهم میباشند.

بیـان مطلب آنکه هیچگاه شوق وجود نمی یابد مگر پس از توهم چیزی که بآن اشتیاق است ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد لیکن گاهی اتفاق می‌افتد که ازبرای آلام بدنی که طبیعت برای دفع آنها حرکت کرده این حرکت سبب گردد که توهم برانگیخته شود پس این قـوا برتوهم سبقت میگیرند چنانکه توهم بیشتر قوارا بامر متوهم سوق میدهد پس سلطنت وهم در میان قوای مدرکه حیوانات برای برانگیختن صوت وغضب است که خود این دوقوه را در میان قوای حیوانی سلطنت وحکمروائی است وقوای قصد وتصمیم ازاین دوقوه فرمانبری میکنند سپس نیروهای محرکه درعضلات امر قوای قصدوتصمیم را انجام میدهند.

اعراضی که نفس بی مشارکت بدن قابل عروض نیست

اکنون گوئیم : احوال و اعراضی که نفس را از نظر اینکه در بدن است عارض میگردد بدون مشارکت بدن نفس راعروض نمی یـابد بدین سبب است که مزاج هـای ابدان ازاین احوال مستحیل میشود واین احوال هم باحدوث امزجهٔ بدن حـادث میشود چه، پاره‌ای از مزاجهـا استعداد غضب ودسته‌ای از امزجه شهوی وبرخی از مزاجهـا ترسو و جبون

این تصمیم وقصد شوق نیست چه، ممکن است شوق بچیزی شدید باشدولی حرکت بسوی آن نشود چنانکه گاهی تخیل قوی می گرددولی اشتیاق بامری که تخیل‌شده پیدا نمی گردد وچون تصمیم گرفته شد قوای محرکه که کاری جز ارسال عضلات و کشیدن آنهاندارند قصد و نیت راپیروی می کنند واین حرکت نه خودشوق است نه تصمیم زیرا شخصی که ازحرکت ممنوع شده ممکن است دارای شدت شوق وشدت تصمیم باشد ولی در قوای دیگر خویش که درعضلات پراکنده است پیروی واطاعت نه‌بینند .

غضب‌وشهوت دو قوه ازقوای نیروی شوقیه حیوان بشمارمیرود

یکی ازشعبه‌های نیروی شوقیه نیروی غضبیه است وقوه‌شهوانی آن نیروئی است که در پی امر لذیذ و متخیل نافع میرود که بخود جلب کند و قوه غضبیه آن نیروئی است که بغلبه مشتاق است ومتخیل منافی با خویش را دفع می کند.

گاهی حیوانات را می‌بینیم که کارهائی برخلاف شهوت خود می کنند مانند شوق مادربفرزند خود وشوق حیوانی که بادیگری الفت گرفته برفیق وهمدم خود و اشتیاق حیوان محبوس که ازبند یاقفس بگریزد وهرچند این امور برای برای قوه شهوانی شهوت محسوب نمی گردد ولی برای قوه خیالی نوعی اشتیاق است زیرا قوه مدرکه قوه متخیله را برای امور وصوری که بمشاهده تجدد می یابد لذت مخصوص می بخشد که چون ازفقدان آن لذت متألم گشت طبعاً بآن لذت اشتیاق می‌یابد پس‌بنابراین قوه قصد حیوان بر این می شود که آلات را بسوی آن حرکت دهد چنانکه دربارهٔ شهوت وغضب ومعقولات جمیله دیگر می کرد .

پس آنچه برای شهوت می باشد این است که بچیز لذیذ شوق شدید بیابد و آنچه برای قوه قصد است اخذ تصمیم است وکار قوه غضب آن است که بغلبه شوق شدید یابد .

خوف وغم و اندوه بمشارکت قوای درا که از عوارض قوه غضبیه اند زیرا پس از اینکه قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض

انفعالی که از تخیل، ترس، غم، غضب پیدا میشود اولا و بالذات نفس را عارض میگردد وغضب وغم از نظر اینکه غضب وغـم هستند انفعالی از انفعالات مولمهٔ بدن نیستند هرچند انفعالاتی هم مولم مانند اشتعال حرارت یاخود حرارت وغیره برای بدن پیدا میشود اگراین امور را کسی برای نفس از حیثی که در بدن میباشد (مااین عقیده را منع نمیکنیم) بداند سپس انفعالات خاصه ببدن تابع و پیرو آن شوند زیرا تخیل نیز از حیثی که ادراك است از انفعالاتی که اولا برای بدن باشد نیست سپس بجهت تخیل عـارض میگردد که بعضی اعضـاء برانگیخته شود و این کار برای آن نیست که سبب طبیعی مزاج را متخیل وحرارت را قوی و بخـاری متکون کرده که در برخی ازاعضاء نفوذ کند تابرانگیخته شود بلکه برای این است که صوری در وهم پیداشده که ایجاب استحالهٔ درمزاج کرده وحرارت ورطوبت و باد احداث کرده که اگر آن صورت نبود درطبیعت علت محرکه نبود .

چه علت علمی دارد که نفس میتواند درخود ودیگری ودر اشیاء تصرف کند

اما میگوئیم : ازشأن نفس این است که در مزاج استحالهای که بی فعل وانفعال جسمانی باشد پیدا کند سپس حرارت بـدون ینکه ازچیزخارجی باشد و برودت بدوناینکه ازسرد کنندهای باشد حادث گردد بلکه وقتی نفس خیالی راتخیل کرد ودر نفس این خیال قوی شد بی درنك عنصر بدنی صورت متناسب بااین خیال یاکیفیتی مناسب باآن پیدا میکند .

دلیل این موضوع آن است که نفس ازجوهر برخی ازمبادی میباشد که مواد را صور متصور میپوشـانند وتناسب نفس باآن جواهر ازغیر نفس بیشتراست و وقتی این جواهر برمادهٔ صورت میبخشد که استعدادش باتمام رسیده باشد وبیشتراستعداد ماده بـا استحالاتی که در کیف است پیدا میشود چنـانکه در پیش گفتیم ودر اغلب اوقات ازاضدادی که آنرا احاله کند مستحیل میشود . وچون آن مبادی عنصرراصورت مقومه نوع بجهت مناسبتی که میان آنهایافت میشود میپوشانند پس بعیدنیست که کیفیات

آفریده گشته اند ومردمی که خشمگین آفریده شده اند زود خشم میکنند و برخی از مردم بقسمی متوحش آفریده شده‌اند که زود میترسند واین احوال که شمرده شد جز بمشارکت بدن حاصل نمیشود .

احوالی که برای نفس بمشارکت بدن حاصل میشود چندقسم است .

پاره‌ای ازاین اقسام اولا وبالذات برای بدن است ولی ازنظراینکه بدن دارای نفس است پارۀای دیگر میان نفس و بدن بالسویه تقسیم شده .

خواب وبیداری وصحت ومرض ازاحوالی است که برای بدن پیدامیشودومبادی آنها دربدن است پس این احوال اولا وبالذات برای بدن میباشد لیکن ازاین جهت برای بدن است که درتن جان باقی است .

تخیل وشهوت وغضب ودیگر چیزهای ازاین قبیل برای نفس است ولی ازنظر اینکه جان در تن است و بدن را از این جهت عروض می‌یابد که اولا نفس این تن را امور مذکوره عارض شده اند هر چند نفس را از این جهت عارض شده اند که نفس دارای بدن است و نمی‌گوئیم ازناحیه بدن این عوارض یافت گشته‌اند .

غم و حزن چنین هستند وهیچیك از این امور نیست که اولا بربدن ازنظر اینکه بدن است عارض شود وهمه این امور احوال چیزی هستند که مقارن بـا بدن است که اگرمقارن بدن نبودعارض بدن نمی‌شد واین اموراحوال بدن‌است از ناحیۀ نفس‌زیراکه اولابرای نفس حصول می‌یابند ولیکن نفسی که دارای‌تن‌است و نمیگوئیم ازقبل بدن یافت میگردند .

اما دردی که انسان ازکتك میکشد وتغییر مزاج حاصله ازآن دربدن موجود میشود زیرا تفرق اتصال و تفرق مزاج از احوال بدن است از آنجهت که بدن است ونیز موجود در حسی است که آنرا حس می‌کند ازجهتی که احساس میکند ولیکن سبب این احساس بدن است ونزدیکتر بیقین آن است که گرسنگی وشهوت هم ازاین قبیل باشد .

کند یافت میشود .

بیان مطلب آنکه چنانکه بزودی خواهیم گفت نفس درمادهای که تن باشد منطبع نیست ولیك همت نفس منصرف بمادهاست وچون این قسم تعلق باعثمیشود که عنصر بدنی را از مقتضای طبیعت خود برگرداند پس تازگی نخواهد داشت که نفس شریف وتوانا تأثیرش از اختصاص با بدان تجاوز کرده باشد و چون فرورفتگی دربدن وعلاقه بآن شدید نباشد و از افرادی باشد که جزء طبقهٔ نفوس قویه آفریده شده باشد میتواند این نفس مرضیرا شفادهد واشراررا مریض کند وطبایعی را منهدم سازد و طبایعی را قویتر کند و عناصر برای آن نفس مستحیل شود . و غیر آتش آتش گردد و غیر زمین زمین شود و بارادهٔ او باران هائی بیاید و سبب فراوانی گردد چنانکه باراده او خسف و وباء هر یك بحسب و جوب عقلی پیدا می شود .

بالجمله جائزاست که آنچه متعلق باستحالهٔ عنصر است اراده اورا در اضداد پیروی کنند زیراکه عنصر منطبع وفرمانبردار است وآنچه راکه درارادهٔ خود تخیل میکند در عنصر یافت شود خلاصه آنکه عنصر فرمانبر نفس باشد وطاعتش برای این نفس ازطاعت اضداد مؤثرباشد واین کارنیزازخواص قوای نبویاست ومادرپیش خاصیت نبیرا ازنظرقوه متخیله بیان کردیم وآن خاصیتی بودکه تعلق بقوای حیوانی مدرکه آنداشت واین خاصیت مذکوردراینفصل تعلقبقوه حیوانی محرکه اجماعی پیغمبریکهدارای نبوت بزرك است میباشد.

گوئیم چنانکهآشکارشد تمام قوای حیوانی رافعل جزبمشارکت بدن امکان ندارد ووجودقوا برایاینکه طوری باشندکه فعلیانجام دهند بقوای حیوان است پس نتیجه میشودکه قوای حیوان وقتی کارمیکنند که دربدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشند و پس ازخرابی بدن برای قوای حیوانی

را بدون نیاز باینکه مماسه وفعل وانفعال جسمانی که ازتضاد حاصل میشود بپوشانند.

بلکه صورتی که در نفس است مبداء حوادثی است که در عنصر یافت میشود چنانکه صورت صحی که در جان طبیب است علت شفای از مرض برای مریض است و همچنین صورت تخت که در ذات بخار است علت پیدایش تخت میگردد ولیك این صورت از مبادی میباشد که برای صدور معلول خود محتاج بآلات ووسائط است و از اینرو بآلات محتاج است که دارای عجز وضعف است .

بحال مریضی که توهم میکند وسالم شود و حال تندرستی که توهم میکند مریض شود بنگرید که چون صورتی در وهم یادر نفس آنها یافت شد عنصر بدنی آن صورت را اطاعت کرده وازآن منفعل میشود وصحت و مرض پیدا میشود و این کاراز طبیب که بآلات ووسائطی محتاج است سودمندتر است .

بدین سبب است که انسان برتنه درختی که برزمین افتاده میدود ولی اگر آنرا پلی کنند که زیرپل پرتگاهی باشد جزبطور احتیاط نمیتواند برآن چوب راه‌رود زیرا در جان خود صورت پرت شدن‌را بطورقوی وشدید تخیل میکند وطبیعت اوهم این خیال و تصور را اجابت میکند .

وضد این وهم که ثبات واستمرار باشد طبیعت او اجابت میکند پس وقتی که صور وجود آنهادر نفس مستحکم شد وچنین اعتقاد گشت که باید این صوریافت‌شود بسیار اتفاق می‌افتد که ماده که از شأن آن انفعال ازنفس است منفعل میگردد وآنچه میخواهد می شود .

واگر این صورت درنفس کلی سماء وعالم باشد رواست که درطبیعت کلی‌مؤثر باشد واگر درنفس جزئی باشد جائز است که درطبیعت مؤثرباشد.

بسیار میشود که نفس درتن دیگری تأثیر میکند چنانکه دربدن خود اوچشم چشمه زن و وهم دیگری تأثیر میکند بلکه وقتی نفس قوی و شریف وشبیه بمبادی گردید عنصر جان ازآن اطاعت می کند ومنفعل می‌شود وآنچه را که در عنصر تصور

مقاله پنجم

فصل اول

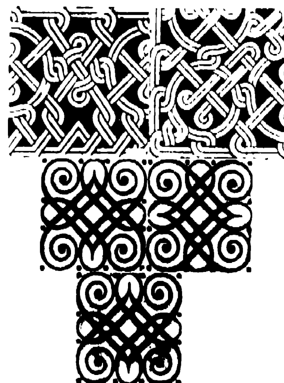
از گفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم واکنون باید در قوای انسانی گفتگو کرد

گوئیم : انسان دارای اختصاصاتی است که حیوانـات دیگر بااو شریك نیستند اولین اختصاص انسانی این است که چون در ادامه بقای خود ازمشارکت غیر بی‌نیاز است و نمیتواند مانند حیوانات دیگر تنها زندگی کند وفقط باموری که درطبیعت است اقتصار کند چنـانکه اگر دربسیط زمین تنهـا یك انسان باشد وجز امور موجود در طبیعت دردسترس او نباشد یااین است که آن یك‌تن هلاك میشود یابزندگانی دشواری دچارخواهد شد وچنانکه درجایهای دیگرخواهید دانست اینهم برای فضیلت انسان و نقائص دیگرحیوانات است .

انسان بچیزهائی زائد ازآنچه درطبیعت است محتاج میباشد مثل اینکه غذای پخته وجامه دوخته میخواهد ونیز تادراغذیه ای که درطبیعت موجوداست تصرفی در آن نکند ملائم بامزاج اونخواهد شد و زندگانی خوبی با آن اغذیه نخواهد داشت ولی حیوانات دیگررا درطبیعت لبـاس هریك باخود موجوداست بدین سبب است که اولین احتیاج انسان بزراعت است وهمچنین بصناعات دیگری محتاج است که ازاینجـا است که یکفرد انسان راممکن نمیشود احتیاجاس خویشرا فراهم سـازد وبمشارکت و کمك دیگران نیازمند است که یکی برای اونان بپزدویکی پارچه ببافد ودیگری از

بقائی نیست

مادر کتب طبی خود دراستعدادات اشخاص مختلف که برخی بالذات و بالطبع و دسته‌ای بحسب اختلاف احوال فرح و حسد وغضب و حسد و کینه و سلامت وغیره می‌یابند تکلم کردیم و پیشینیان راچیزی که درحدود آن مباحث باشد نبود و این مطالب را باید در آن کتب طبی خواند.



روی تسخیرطبیعی والهام است وبدین سبب است که کارها وصنعت های آنها گوناگون نیست وبیشتر این اموربرای اصلاح احوال وضرورت فرعی آنهاست نه‌برای ضرورت شخصی ولی صنعتی که ازخواص انسان است بیشتربرای ضرورت شخصی وصلاح حال همان شخص صنعتگراست .

خنده و گریه از خصائص انسان است

از خواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراك کرد انفعالی درجان او پیرو این ادراك پیدا میشود که تعجب نام دارد وتعجب موجب خنده میگردد وچون چیزهای ناملائم باطبع خودرا ادراك کرد انفعالی‌دیگر در جان اوپیدا میشود که تنفر وانضجار نامیده میشود ودر پی این تنفرگریه میکنند .

انسان نیزدارای این اختصاص است که برخی ازکارهائی راکه می‌تواند بکند کارهائی است که برای او سزاوار نیست ودرخرد سالی تعلیم می‌گیرد که این کارهارا نکند وبهمین طوربزرك میشود وچون درکودکی یادگرفته که این کارهارا نباید بکند این اعتقاد غریزی او میشود .

در مقابل افعالی که نباید بکند دسته ای دیگر از افعالندکه باوتعلیم داده میشودکه باید آنهارا انجام دهد و دسته اول را افعال قبیحه وزشت ودستهٔ دوم‌را کارهای خوب وپسندیده می‌گویند و این اختصاص برای دیگر جانوران نیست اگر حیوانات کاری راکه میتوانند بکنند ترك میکنند چنانکه شیرآموخته صاحب خودرا نمی‌درد وبچهٔ خودرا نمیخورد سبب این اعتقاد ایمانی ورائی درجان اونیست بلکهٔ هیئت نفسانی دیگر سبب این کارشده .

بیان مطلب: هرحیوانی بالطبع بقاءآنچه راکه سبب لذت اوست میخواهد و چون شخصی‌که اورا غذا می‌دهد نزد آن حیوان لذیذشده زیراهرنافعی برای کسی که بحال او نفع دارد لذیذ است پس‌برای شیرمانع ازدریدن اعتقاد قلبی نیست بلکه هیئت وعارض نفسانی دیگر است .

بلاد دوردست برای او متاعی بیاورد واوچیزی که نزدیك بمتاع باشد بدوبدهد و پس برای این اسباب وسببهائی دیگر که پوشیده تر از این است بشر احتیاج یافت که دارای قدرتی باشد که آنچه درجان او است بدیگری که همانند اواست باعلامت وضعی اعلام کند و بهترین چیزی که برای این کار شایستگی داشت صورت بودزیرا که صوت بحروفی منشعب میگردد که بدون آنکه بدن را زحمتی دهد ترکیبات بسیاری پیدا میکند وچون صوت حقیقی است که پایدار و ثابت نمیماند ازاینرو اگر انسان بخواهد کسی آنرا نفهمد البته طبق منظور او خواهد ماند.

انسان پس از صوت باشاره نیازمند است زیرا اشاره همچنین است که میتواند مقصود آدمی را حکایت کند ولی صوت ازاشاره بمقصود بیشتر دلالت میکند زیرا اشاره بچیزهائیکه چشم بر آن میافتد واقع می‌شود و البته درجهت مخصوص خواهد بود و شخص محتاج است که چون بخواهد مراد خویش را اعلام کند بتکلف حدقه خودرا حرکات بسیاری دهد که تابابن حرکات اشاره را بفهماند ولی در استعانت ازصوت محتاج نیست که ازجهت مخصوص باشد و نیز ازاینکه تحریکاتی را آدمی مراعات کند بی‌نیاز است وهمچنین صوت مانند رنك بمتوسطی احتیاج ندارد و نیز مانند اشاره باموری نیازمند نیست ازاینرو طبیعت برای نفس چنان قرارداد که اصواتی تألیف کند و برای اعلام مقصود بغیر باین تألیفات متوسل گردد.

حیوانات دیگر را نیز اصواتی است که دیگری باشنیدن این آواز بجان او آگاه میشود ولی این اصوات دلالت طبیعی دارد و بالجمله وازاینجهت دلالت صوت انسانی بوضع شد که اغراض او غیرمتناهی است و امکان نداشت که اصوات نامتناهی برای دلالت براغراض نامتناهی باشد.

داشتن صنعت از خصائص انسان است

۳- دیگر ازاختصاصات انسان اتخاذ مجامع واستنباط صنایع است وحیوانات دیگر بخصوص طیور را در ساختن لانه صنایع شگفتی است ولی اینکار ازروی فکر واستنباط نیست بلکه از

این احوال وافعال که گفته شد ازاموری است که برای انسان یافت می‌شود که بیشتر آنها اختصاص بانسان دارد واگرچه پاره‌ای از آنها بدنی باشند لکن برای بدن انسان است بسبب نفسی که انسان دارد که برای حیوان نیست.

انسان درامور کلی وجزئی دارای تصرفی است ولی درامور کلی تنهااعتقاد کفایت میکند اگرچه درعمل باشد زیراکسی که دارای رأی کلی شدکه چگونه باید خانه ساخته شودالبته خانه مخصوصی دراین رأی مضمر نیست زیرا افعال بامورجزئی انجام می‌یابد واز آراء جزئی صادرمیگردد .

بیان مطلب آنکه کلی ازنظر اینکه کلی‌است بیك چیز دون چیزدیگر اختصاص ندارد وماشرح این‌مطلب راباعتماد اینکه درامورعامه که آخرین فنون شفااست ودر آتیه ازنظرشما خواهد گذشت بتأخیرمی‌اندازیم .

پس نتیجه این شدکه انسان دارای قوه ایست که بآراء کلی مخصوص است و دارای قوه دیگری که برویه واندیشه درامور جزئیه که سزاوار بفعل یاترك است از اموری که دارای سود وزیان است و خیروشر وخوب وزشت بآن گفته می شود اختصاص دارد .

عمل‌جزئی‌بنوعی‌قیاس وتأمل درست یانادرست انجام می گیرد وغایت آن‌این‌است که از امور ممکنه رأیی جزئی‌در آینده انجام دهد و در امور واجبه و ممتنعه فکر نمیشود که آیابشودیانه ودرامور گذشته هم فکروتأمل راه ندارد وچون این‌قوه حکم نمود قوه قصد وتصمیم این حکم رافرمانبری کرده وبدن را حرکت میدهد چنانکه همین قوه درحیوانات احکام قوای دیگری راپیروی میکرد واین قوه برای امورجزئی ازقوه‌ای که برای ادراك کلیات بود مقدمات کبری را استمدادمی کند ودرعمل‌جزئی‌از آن نتیجه می گیرد

قوه نخستین نفس انسانی بنظرنسبت داده میشود وعقل نظری خوانده میگردد قوه دومین او بعمل نسبت داده میشودوعقل عملی گفته میشود. کار آن صدق وکذب و

بسا اتفاق می‌افتد که این قبیل هیئتهای نفسانی از الهام الهی در نهاد حیوان سرشته شده چنانکه هرحیوانی زادهٔ خودرا بدون اعتقادطبعاً دوست دارد واین‌دوست داشتن مانند تخیل پاره‌ای ازافراد انسان است نسبت بچیزنافع ولذیذ یانفرت او وقتی که آن درصورت چیزمنفوری باشد

گاهی انسان می فهمد که دیگری دانست که او کاری کرده که نزداومسلم بوده. که‌این کار را نبایدکرد ازاین رویك انفعال نفسانی برای او پیدا می شود که خجالت نام دارد وخجالت هم ازخواص انسانی است .

گاهی هم انفعال نفسانی دیگری برای او پیدا میشودکه از آینده ضرری روی میدهد واین انفعال ترس نام دارد وحال آنکه حیوانات دیگررا ترس از آینده نیست و ازامور حاضر میترسند و انسان در مقابل ترس امیدواری هم دارد و تامل آنکه حیوانات دیگر امیدواری در زمان آینده ندارند وجز زمان حاضر رانمی‌بینند واگر برای آینده دوراندیشی دارند ازراه عقل وشعور نیست بلکه این هم نوعی از غریزه است که درطبیعت حیوان سرشته شده چنانکه :

مور گرد آورد بتابستان ـ تاکه راحت بود زمستانش

نزدیك باین اختصاص آن است که انسان در امور آینده می اندیشد که آیا سزاوار است بکندیانه وبراین کار تصمیمی می گیردکه در آتیه آن‌کار را بکند یانه ولی چون موقع خودفرارسید خلاف تصمیم را انجام می‌دهد وآنچه راکه قصدکرده بود نکندمیکند وبالعکس

ولی حیوانات دیگررا ازتهیه امورمستقبل فقط یك طریق بیش نیست که بآن مطبوع گشته‌اند خواه باعاقبت اوموافق باشدیانه .

اخص خواص انسانی تصور معانی‌کلی عقلی ومجردمیباشدکه بطور تجرید تام ازماده‌مجرد شده‌باشد چنانکه درپیش‌بیان‌کردیم وانسان بمجهولات تصدیقی وتصوری ازمعلومات عقلی میرسد .

نمی‌یابد استکمال یابد واین استعداد برای نفس بقوه ایست که عقل نظری نام دارد که
از آفاتی که از مشارکت بدن آنرا عارض می شود مستعد است که احتراز جوید
چنانکه درجای خود شرح خواهیم داد. وهمچنین مستعد است که در مشارکت باتن
بطوری که سزاوار باشد تصرف کند.واین استعداد برای نفس بقوه ایست که عقل
عملی نام دارد وقوه عملی رئیس آن دسته از قوای نفس است که بجهت مشارکت
بدن دارا است واما غیر از این دوقوه قوای دیگر نفس پس از آنکه بدن استعداد
یافت برای منفعت بدن افاضه می گردند واخلاق برای نفس ازاین دوقوه حاصل میشود
چنانکه در گذشته باین مطلب اشاره‌ای کردیم.

برای هریك از این دو قوه استعدادی است وکمال واستعداد صرف هریك
از این دو نیرو عقل هیولانی نامیده می شود خواه که قوه عقل نظری باشد یا قوه
عقل عملی وپس از این مرتبه برای هریك ازاین دو آن مبادی که موجب کمال افعال
آنان شود حاصل میگردد.

یعنی برای عقل نظری مقدمات اولیه وآنچه جاری مجرای آن است یافت میشود
و برای عقل عملی مقدمات مشهوره وهیئتهای دیگر یافت میشود ودراین هنگام هریك
از این دوعقل عقل بملکه نامیده می گردد سپس برای هریك ازاین دو کمال مکتسب و
حاصل میشود ومااین مطالب را درپیش شرح دادیم وواجب است بیان کنیم که استعداد
نفس برای قبول معقولات بعقل هیولانی جسمانی وصورت قائم وپایدار بجسم نیست.

کاراین خیروشر درجزئیات است. کارآن واجب وممتنع و کاراین واین قبیح وجمیل ومباح است . مبادی آن از مقدمـات اولیه است مبادی‌این ازمشهورات ومقبولات و مظنونات و تجربیات واهی وسستی که از مظنونات حاصل میشود که غیر از تجربیات وثیقه است و برای هریك از این دوقوه رأی وگمانی است پس رأی اعتقادی است که شخص بآن جازم باشد وگمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخـالف میلی بآن پیدا شده باشد .

اینطور نیست که هر کسی گمان یافت رأی جزمی بر آن یابد چنانکه اینطور نیست که هر کسی حس کرد تعقل هم بکند وهر کسی که تخیل کرد گمان یااعتقاد یـا رأئی پیدا کند .

پس در انسان یك حاکم حسی ویك حاکم تخیلی ووهمی ویك حاکم نظری و یك حاکم عملی وجود دارد . مبادی عللی که قوه تصمیم شخص اعضاء را تحریك می‌دهد وهم خیالی وعقل‌عملی وشهوت وغضب است وحیوانات دیگررا ازاین چهارامر که گفته شد تنهاسه امر میباشد.

عقل عملی در همهٔ افعال خود ببدن وقوای بدنی محتاج نیست امـا عقل نظری حاجتمند ببدن وقوای بدنی است لیکن نـه همیشه ونه ازهروجه بلکه گاهی بـذات خود مستغنی است .

عقل نظری وعمل حقیقت وماهیت نفس نیستند بلکه قوای آن محسوبند

هیچیك ازاین دو عقل حقیقت نفس انسـانی نیست بلکه نفس چیزی است که دارای این نیروها می باشد وچنانکه بیان شد جوهری است منفرد ودارای این استعداداست که افعال خودرا پاره‌ای باآلات واقبال کلی برآن انجام دهد ودرپاره‌ای دیگر ازاعمال بنوعی خاص محتاج باآلات است ودر بعضی از اوعال هم ابدا باآلات احتیـاج ندارد وماهمهٔ این مطالب رادرآتیه شرح خواهیم داد

پس جوهرنفس مستعداست که ازچیزهائی که مافوق آنست که احتیاج بمادون

پس يك نهایت بالعرض ویك نهایت بالذات است چنانکه يك امتداد با لذات و امتداد بالعرض میباشد . اگر نقطه قبول چیزی میکرد ذاتی جدا گانه داشت آنوقت نقطه را دورو بود يك روی آن بخطی بود که از آن تمیزیافته وروی دیگرش بسوی صورتی بود که آنرا پذیرفته و از خط بقوام ذات خود منفصل میشد و چون خطی که از این نقطه انفصال یافت ناچار دارای نهایتی خواهد بود نقطه دیگری نهایت این خط خواهد شد و آن نقطه نهایت خط میگردد نه نقطه سابق و هر اشکالی که در آن بود دراین نقطه هم خواهد بود واز قبول این مطلب لازم میآیدکه درخط نقاط زیادی باشد خواه متناهی باشد یاغیر متناهی ودرجاهای دیگر بهمحال بودن این عقیده اشاره کردیم و بیان کردیم که از کثرت نقاط جسم پیدا نمی‌شود و آشکار نموده ایم که نقطه را وضع خاصی نیست و زیان نداردکه بپاره ای از مطالب که پیش تر گفته ایم اشاره کنیم .

گوئیم: آن دو نقطه که در دوطرف نقطه واقع میشوند بیرون از این نیست که یا این نقطه میانی بین آن دورا حاجب ومانع است پس آن دو نقطه به یکدیگر تماس نخواهند یافت و لازم میآیدکه نقطه میانی بنا بر اصولی که در پیش گذشت قسمت شود واین محال است یااینست که نقطه میانی دو نقطه راکه دردوسمت ودوطرف آن قراردارد از تماس منع نمیکند پس بنابراین فرض صور معقوله در تمام این نقاط حلول میکند وهرسه نقطه يك نقطه میشود بااینکه مااین نقطه واحدرا ازخط منفصل دانستیم پس خط را از جهتی که از این نقطه منفصل میشود طرفی غیر ازاین نقطه خواهد بود وناچار بایدکه این نقطه بانقطه سابق در اشاره حسی متباین باشد بااینکه بنابراین گفتار که منع ازتماس نکند ویکی باشند در اشاره مشترك خواهد بود واین امر محال است پس این شق که محل و جایگاه معقولات قسمتی ازجسم باشد که غیر منقسم است باطل شد و شق دوم باقی ماند که محل معقولات از جسم منقسم می باشد .

فصل دوم

در اینکه روان انسانی منطبع در ماده نیست

از چیزهای غیرقابل شك یکی اینست که درانسان چیزی است که بیاری آن معقولات را درك میکند و ما میگوئیم گوهری که جایگاه معقولات است جسم و پاینده بجسم هم نیست که قوه‌ای درجسم باشد تابفساد جسم آنهم فاسدگردد وهمچنین این گوهر صورت جسم نیست زیرا اگر محل معقولات جسم یامقداری ازمقادیر باشد بیرون‌از آن نخواهد بود که صورت معقوله یادرچیزی ازجسم که وحدانی است ومنقسم حلول میکند یادرقسمتی ازجسم که منقسم است حلول می‌کند.

دلیل اول برتجرد نفس

چیزی از جسم که قسمت پذیر نیست ناچار طرف جسم است که نقطه است و باید امعان نظر نمود که آیا ممکن است جایگاه معقولات طرفی از جسم باشد که غیر منقسم است.

گوئیم این امر محال است زیرا نقطه نهایت خط است ودر اشاره حسی تمیزی از خط ندارد و نیز از مقداری که منتهی باین نقطه شده تمیزی را که بتواند چیزی در این نقطه بدون اینکه درجسمی که این نقطه در آن است حلول کند ندارد بلکه همینطور که نقطه را ذاتی جداگانه نیست و فقط برای چیزیکه بالذات مقدار است طرف ذاتی است همچنین میتوان گفت که آنچه در مقداری که باین نقطه متقدر است حلول کند یا بالعرض در این نقطه هم حلول می‌نماید وهمین طور که جسم باین مقدار بالعرض مقدر است همچنین بالعرض بنقطه متناهی میشود.

کرد و هیچ شك نداریم که وقتی جنس وفصلی باشد ازهم قابل تمیز خواهند بود و این تمیز متوقف بتوهم قسمت نیست پس باید اجناس و فصول بالفعل غیر متناهی باشد بااینکه مسلم است که اجناس و فصول واجزاء حد برای یك چیز از هرجهت متناهی است .

اگر جائز بود که اجناس وفصول بالفعل غیر متناهی باشد جائز نبود که جسم بدین صورت نامتناهی درآید بجهت آنکه اجزاء جسم بالقوه غیر متناهی است زیرا این عقیده باعث می‌شود که جسم واحد باجزاء غیر متناهی بالفعل انتقال یابد و این رأی باطل است .

اکنون طور دیگری این صورت معقوله راتقسیم کنیم جنس رادرسمتی وفصل‌را درسمتی دیگر بریم و اگر این قسمت راهم تغییر دهید بیرون از آن نخواهد بود که یادرسمتی نصف جنس ونصف فصل قرارمی‌گیرد ودر جانب دیگرهم همچنین یا باعث می شود که جنس و فصل باین دو قسم منتقل می شوند پس جنس وفصل هریك بقسمی ازقسمت نائل می گردند ودرنتیجه فرض وهمی وقسمت فرضی ماجایگاه جنس وفصل راتغییر میدهد .

وهریك ازاین دورا بسوئی بنابرخواهش واراده مریدی می‌کشد با اینکه اینهم تازه کفایت نمی‌کند زیرا برای ماممکن است که قسمی در قسمی ایقاع کنیم .

ونیزممکن نیست که هرمعقول بمعقولات ابسط ازخودمنقسم شود زیرادراینجا معقولاتی‌است که ابسط معقولات استومبادی ترکیب درسائرمعقولات است که آنهارا اجناس و فصول نیست و درکم ودرمعنی قسمت نمی پذیرند .

پس ممکن نیست که اجزاء مفروضه متشابه باشد وهریك رامعنای کل باشد ونیزممکن نیست غیرمتشابه باشند وبآن بیانات که سابقاً گفتیم‌واجب نیست که صورت معقوله منقسم شود وچون امکان نیافت که صورت معقوله انقسام یابد و نه اینکه در طرفی از مقادیر که غیرمنقسم است حلول کند ناچار است که در ما برای آن صورت

پس فرض می‌کنیم که صورت معقوله در چیزی منقسم واقع شود وچون در این شئی منقسم اقسامی فرض کنیم صورت معقوله که در آن حلول کرده منقسم میشود و بیرون از این نیست که چون صورت قسمت شد ودو نیم گشت این دو نیم باهم متشابهند یاغیر متشابه.

اگر این دونیم باهم شبیه باشند چگونه می‌شود که از این دو چیزی حاصل شود که این دو نباشد زیرا کل از نظر اینکه کل است جزء نمی باشد مگر اینکه کل چیزی باشد که ازجهت زیادت در مقداروزیادت درعدد از آن دوحاصل شودنه ازجهت صورت وبنابراین صورت معقوله شکل معینی یاعدد معینی می‌شود بااینکه هرصورت معقوله شکل‌وعددنیست واین صورت صورت‌خیالی‌میگردد نه‌صورت عقلی (۱)

خوانندگان میدانند که ممکن نیست هر یک از این دو جزء را بعینه کل دانست زیرا که جزء ثانی داخل در معنای کل و از معنای جزء دیگر خارج است و جزء واضحات است که یکی از این دو جزء بتنهائی بر نفس معنای تمام دلالت نمی کند.

اگر این دو جزء غیر متشابه باشند باید دید که چگونه ممکن است چنین چیزی شود و چطور می شود که برای صورت معقوله اجزائی غیر مشابه باشد زیرا جزاجزاء حدکه اجناس وفصول است اجزاء متشابه دیگری امکان پذیرنیست.

ازاین‌فرض محالاتی لازم می آیدکه یکی این‌است هرجسمی بالقوه قابل‌قسمت بنامتناهی است.

پس باید اجناس وفصول هم بالقوه غیرمتناهی باشدواین امر محال است ودر جای خود مسلم شده‌که اجناس وفصول ذاتی برای یك چیز بالقوه غیرمتناهی نیستند وچون نمی‌شود در آن جسم طوری توهم قسمت نمودکه جنس و فصل را ازهم جدا

۱- زیرا بلسان منطق عکس موجبه کلیه موجبه کلیه نیست بلکه موجبه جزئیه است یعنی‌ممکن است شکل وعدد نامعینی را بطور کلی تعقل کرد اما لازم نمی‌آیدکه هرصورت معقوله شکل‌و عدد نامعینی باشد.

اگربرای هرجزئی نسبتی فرض شود آیااین نسبت بذات معقوله چنانکه هست فرض شده یا بجزئی ازذات معقوله فرض گشته .

اگر برای هرجزئی که فرض شود نسبتی بذات است چنانکه هست پس این اجزاء اجزاء معنای معقول نخواهند بود بلکه هریك ازاین اجزاء فی نفسه معقولند .

اگرهرجزئی را نسبتی بذات است غیر نسبت جزء دیگر معلوم است که دراین وقت ذات معقول منقسم می شود باآنکه ماآنرا غیرمنقسم دانستیم واین خلف است واگر نسبت هریك بچیزی ازذات باشد که غیر ازنسبت دیگری است پس انقسام ذات ظاهرتراست از مطالب فوق آشکار می شود که صورت منطبع درمادۀ جسمانی جز برای امور جزئی منقسم الاشباه نیست و برای هرجزئی از آن بالفعل یابالقوه بجزئی از آن نسبت است .

دلیل سوم بر تجرد نفس ناطقه

چیزی که دراجزاء حد متکثراست آنرا ازجهت تمام وحدتی است که قابل انقسام نیست پس باید امعان نظر کرد که چگونه موجود وحدانی از نظر اینکه واحد است در منقسم مرتسم میشود وکلام مادرآن ودرآنچه بحد منقسم میشود بعینه یکی است .

دلیل چهارم بر تجرد نفس ناطقه

در جای خود مبرهن گشته که معقولاتی راکه نفس ناطقه می تواند بالفعل یك یك تعقل کند غیرمتناهی است واین مقدمه هم بثبوت رسیده که چیزی که توانای باامور غیر متناهی است نمی تواند جسم وقوه جسم باشد ودر فنون گذشته براین مطلب برهان آورده شد پس نتیجه میگیریم که ذاتی که معقولات را تصور میکند قائم وپاینده بجسم نیست وفعل آن درجسم نیست وخود آنهم جسم نیست و شخص را نمی رسد بگوید که قوه خیال نیز چنین است زیرا قوای حیوانی هرچه را ازاشیاء بی نهایت مادام که تحت تصریف قوه ناطقه درنیامده نمیتواند تخیل کند.

نیز ممکن است اشکال نمود که این قوه قوه قابله عقلی است نه قوه فاعله وشما بر

قابلی وجود داشته باشد وخواه و ناخواه باید قبول کرد که محل معقولات جوهری مجرد است وجسم نیست وچیزی که ازوجود ما معقولات راقبول می کند قوه جسمانی نیست زیرا قوه جسمانی را همان انقسامات که جسم را ملحق می شود آنرا لحوق می یابد و محالات دیگری هم رو می آورد بلکه آنچه که صورت معقوله را از ما تلقی می کند جوهری است غیر جسمانی و ما باید که بر این مدعا برهان دیگری آوریم .

گوئیم : قوه عقلی معقولات را ازکم معین، این، وضع ودیگر امور ازپیش گفته شده مجرد می گرداند پس باید دید این صورتی که در ذهن پیدا شده وقابل اشاره نمی باشد چگونه ازوضع تجرید یافته آیا بقیاس بچیزی است که از آن مأخوذ شده یا بسنجش بچیزی است که صورت را اخذکرده یعنی وجود این حقیقت معقوله مجرد از وضع آیا دروجود خارجی یا دروجود ذهنی متصور درجوهر قابل چنین است وچون محال است که دروجود خارجی باین حال باشد پس تنها این فرض باقی ماند که دروجود عقلی مفارق ازوضع واین باین حال باشد که قبول انقسام وتجرید واشاره ودیگر چیزهای ازاین قبیل نمیکند بنابراین ممکن نیست صورت معقوله درجسم منطبع باشد.

دلیل دوم بر تجرد نفس نیزوقتی صورت وحدانی غیر منقسم راکه در معنی قابل انقسام نیست در ماده منقسمه دارای جهات منطبع شود بیرون از این نیست که یا برای هیچیك ازاجزائی که دراین جسم فرض شده بچیزمعقول وحدانی غیرمنقسم مجرد ازماده نسبتی نیست یا برای هریك ازاجزاء آن که فرض شود نسبتی است یابرای پاره‌ای نسبتی وبرای پاره‌ای دیگر نسبت نیست .

اگر برای هیچیك ازاجزاء ز برای کل این اجزاء نسبتی نباشد البته مجتمع از مبائنات مبائن خواهد بود .

اگر برای بعضی ازاجزاء نسبت است وبعضی دیگررا نسبت نیست پس این بعض را در معنای معقول شرکت نیست .

در اینجا اختلاف مواد و اعراض نیست زیرا ماده و اعراض موجوده یکی است و و اختلاف تجرید و وجود در ماده نیز نیست زیرا هردو صورت در ماده هستند و اختلاف خصوص وعموم نیز نیست زیرا اگر یکی از این دو صورت جزئیت استفاده کرده بسبب ماده جزئی ولواحقی که از جهت ماده در آن است جزئی شده واین معنی بیکی از دو صورت غیر از دیگری اختصاص ندارد و این اشکال برای ادراك ذات خودوارد نیست زیراذات خود رادرك می کندا گرچه دراغلب مقارن باالجسامی که باآن است تعقل می کند چنانکه مابیان کردیم .

این مطلب را هم میدانید که جائز نیست که این تعقل بوجود صورت دیگری غیراز صورت آلت خودباشد زیرا محال بودن این عقیده از محالات دیگر بیشتر است و چون صورت معقولدرذات آدمی واردشد ذات انسان رامشعر میکند که آنچه این صورت صورت آن است چیست یاآنچه این صورت با آن مضاف است چیست پس صورت مضاف داخل دراین جوهرخواهد بود واین صورت معقوله صورت این آلت نیست وهمچنین صورت چیزی که بالذات بآناضافهشده باشدنیست زیراذات این آلت جوهراست وماصورت ذات اینرا نزدخود می‌یابیم باآنکه این جوهرفی حد داته غیرمضاف است .

این برهان که گفته شددلیلی واضح است که مدرك بتوسط آلت نمیتواند آلت خود را درك کند واز اینجاست که نیروی حس شئی خارجی را احساس می کند ولی ذات خویش وآلت وادراك خودرا حس نمی کند وخیال نیزچنین است وذات خود و فعل خودرا خیال نمی کند بلکه اگرهم آلت خودرا تخیل کند بطوری تخیل می کند که این آلت راتخصیص ندهدکه این آلت ناچار آلت خوداوست وغیراورانیست مگراینکه حس صورت آلت اورا براووارد کند اگرچنین چیزی امکان داشته باشد . پس دراین هنگام هم یك خیال ماخوذ ازحس راکه درنزداوغیرمضاف بچیزی است حکایت کرده واگرحس نبود این تخیلهم انجام نمی گرفت.

تناهی قوه فاعله برهان آوردیدوشکی نیست که ممکن‌است قوه قابله غیر متناهی باشد چنانکه درهیولی گفته‌اید .

مادرپاسخ این گوینده میگوئیم که نفس ناطقه بسیاری ازاشیاء راپس ازتصرف فعلی قبول می‌کند .

دلیل پنجم بر تجرد نفس ناطقه

برمدعای خودکه تجرد نفس است چند دلیل دیگر گواه آوریم گوئیم : نیروی عقلی اگربآلات جسمانی تعقل می‌کرد بقسمی که فعل خاصش بآلت جسدانی تمام میشدبایدکه ذات وگوهر خودرا تعقل‌نکند زیرا برای نفس میان خودوذات خود آلتی نیست ونیزبین خود وبین آنت خود آلتی نی وهمچنین بین او وبین اینکه تعقل‌کرده آلتی نیست با اینکه ذات خویش وآلات خویش راکه فرمانبر است تعقل کرده و این مطلب را هم‌که تعقل کرده تعقل می‌کند پس نتیجه می شود که بذاتها تعقل می کند نه بآلات باز مجدداً تحقیق کرده و می گوئیم اینکه ذات نفس آلت خود را تعقل می‌کند یا برای وجود صورت خود آلت است یا برای این است که چون صورت دیگری‌که از نظرعدد مخالف آن است واین صورت در خود او ودرآلت آنست تعقل می‌کند ویا برای وجودصورت دیگری است‌که درنوع غیرصورت آلت خوداوست واین‌صورت در آن ودر آلت آن است .

اگر برای این‌باشدکه صورت آلت اوسبب تعقل اوست پس صورت آلت او بطورشرکت درآلت او ودر خود اوست‌آن هم بطوردائم پس‌باید پیوسته آلت‌خودرا تعقل‌کند زیراسبب تعقل او وصول صورت بدوبود .

اگر سبب تعقل اواین باشدکه صورتی از آلت اوکه درعدد غیر آن صورت است حاصل شده این‌هم باطل است زیرا اولا برای اینکه اشیائی‌که داخل دریك حد هستند مغایرت‌آنها یابرای اختلاف مواد و احوال واعراض است یابرای اختلاف کلی وجزئی وچیز مجرد ازماده ووجود در ماده است .

مانند دیگرقوا ضعیف شود واینکه گاهی ضعیف میگرددبرای عوائق وموانعی است که رخ داده پس ثابت شدکه قوه عقلی درشمارقوای بدنی نیست.

ازمطالب فوق این معنی بدست آمدکه هرقوه که باآلت ادراك میکند ذات خود و ادراك خودرا ادراك نمیکند و تکرار عمل آن قوارا ضعیف میسازد وضعیف رادنبال قوی درك نمیکند وادراك سخت آن را سست میسازد وفعل آن نیرو پس ازضعف آلت فعل، ضعیف میشود وقوه عقلی بخلاف همهٔ این اموراست .

اما اینکه توهم شده که نفس معقولات خودرا فراموش میکند ودر هنگام مریض بودن بدن فعل خودرا انجام نمیدهد ودر پیری هم ازفعل خودکه تعقل است باز میماند واین امور دلیل است که فعل نفس جز ببدن تمام نمیشود البته این توهم ناصواب ودوراز حقیقت است زیرا این امورامری حتمی وضروری نیست وممکن است این عقیده را باعقیده ماجمع کرد ونفس را اگرعائقی ازخارج نباشدبذاتها فعلی باشدو گاهی هم بواسطه حالی که عارض بدن گشته فعل خاص خودرا ترك کند پس هردوقول قابل جمع است دیگر باین اعتراض نباید توجهی کرد

لیکن ما میگوئیم گوهر نفس را دوفعل است یکی بقیاس بدن و سیاست در دربدن دیگر بقیاس بذات وبمبادی خودکه ادراك بعقل باشد واین دوکارباهم متعاند ومتمانع هستند وقابل جمع نمی‌باشند ونفس بیکی ازاین دو اشتغال ازکار دیگرش منصرف میشود وجمع بین دوکار برای اوسخت است.

شواغل نفس ازجهت بدن احساس، تخیل،شهوت، غضب،ترس، اندوه، فرح، درد است و شماوقتی این مطالب راخواهید دانست که مشغول تفکر درامرمعقولی شوید آنوقت می‌بینیدکه همهٔ این امورتعطیل میشودمگراینکه بازاین امورغلبه برنفس کرده وآنرامتوجه بجهت خودکنند یعنی اورا ازتفکر درمعقولات بازدارند .

نیزمیدانیدکه حس نفس را ازتعقل بازمیدارد زیرا که چون نفس بمحسوس روآورد ازمعقول بازمی‌ماند بی آنکه آلت عقل یاذات عقل را بوجهی آفتی رسیده

دلیل ششم بر تجرد نفس

از اموری که باین مطلب گواهی می دهد ومارا قانع می سازد که نفس مجـرد است این است که قـوائی که بواسطه آلات ادراك می‌کنند از ادامهٔ عمل خود خسته شده وازکار باز میمانند زیرا این آلات را ادامهٔ حرکت خستگی و کلال می‌آورد ومزاج آنراکه جوهر وطبیعتش باشد فاسد میکندواموری قوی که ادراك آنها دشوار است برای آلت ادراك، سستی ودرماندگی می‌آورد وبسا میشود که آلت رافاسد میکند وپس از ادراك آن امر سخت، دیگر این آلات بواسطهٔ فرورفتگی درآن انفعال ازامر سخت، قادر بفعل ضعیف نخواهند بود چنانکه قوای حسی اینطوراست زیرا محسوسات شاقه ومکرر آنراضغیف میکند وبسیارهم اتفاق می افتدکه بکلی فاسد میشود چنانکه نور برای چشم وصدای شدید رعد برای گوش این دوحاسه راناچیز وباطل میسازد وکسی که نور زیادی رادیده بـا آن رؤیت وپس ازآن، نورضعیف رانمیبیند وکسی که صدای بلندی شنیده بـاآن و پس از آن صوت ضعیف را ادراك نمیکند وکسی که شیرینی زیـادی چشیده شیرینی کم راپس از آن احساس نمیکند ولی این امر درنیروی عاقله بعکس است زیرا که چـون شخص در تعقل مـداومت کرد واموری را که قویتر است تصورنمود برای او سهولت قبول پیدا میشود که پس ازآن ضغیفتر از آنرا درك کند واگر در پـاره‌ای اوقات ملالی و کلالی قوه عقل را عروض یابد برای این است که عقل بآلت خیال که قابل کـلال وخستگی پـذیر است استعانت جسته و دیگر نمیتواند خیال عقل را خدمت کند واگر جزبرای این علت بود دائماً ویادر بیشتراوقات باید این کلال باشد بااینکه امر بضد است

دلیل هفتم بر تجرد نفس

همهٔ اجزاء بدن پس از اینکه بحدنشوء ووقوف رسیدند کم کم ازقوت رو بضعف میآورند واین کاردر کمتر ازچهل سالگی یا درچهل سالگی اتفاق میافتد ولی قوه مدرکه معقولات بیشتراوقات پس ازچهل سالگی رو بقدرت ونمو میگذارد وتواناتر میشود واگر این قوه ازقوای بدنی بود بایدکه آنهم

کند که نفس قوهٔ بدن نیست که مانند قوه آهن ربا در جسم باشد تا در نتیجه نتواند این قوه به تنهائی یافت شود بدین سبب میخواهد چند دلیل بر این مدعا بیاورد و ما خلاصه دلیل اول را که از همه مشکلتر است ذکر میکنیم :

نفس میتواند کلیات را درك کند و طبایع کلی بقید اینکه کلی هستند ممکن نیست که درجسم و یا در طرفی از جسم خواه منقسم باشد یا غیر منقسم حلول کند زیرا طرف جسم که نقطه است یا متمیز و جدا از جسم است یا نیست و در هر دو صورت حلول صورت عقلی در آن محال است اما بنا بر اینکه نقطه ذاتی جداگانه نداشته باشد و طرف و منتهای جسم باشد هرچه در نقطه حلول کند و وارد شود در جسم حلول و ورود نموده و اگر نقطه را ذاتی و گوهری جدا از جسم باشد این امر محال است زیرا مبتنی بر این میشود که نقطه قابل تقسیم شود بدلیل اینکه هرچه درخارج وجودی ممتاز داشته باشد اگرچه جزء لایتجزی باشد بازهم تجزیه پذیر است و نداشتن آلتیکه او را دو نیم کنیم زیان بقبول تجزیهٔ آن وارد نمیسازد.

اما دلیل اینکه صورت معقوله نمیتواند در جسم حلول کند این است که هر مقداری پیوسته منقسم است ولازم می آید صورتی هم که در آن حلول کردهٔ بتبع و پیروی مکان و محل خود منقسم شود و چون میشود قسمت نامتناهی درجسم فرض کرد در این صورت معقوله هم این فرض صحیح است با آنکه صورت معقوله ابداً قسمت نمیپذیرد خواه اجزاء این قسمت متشابه و مانند هم باشند یا مختلف باشند

اکنون به بینیم بچه سبب این صورت معقول بدو جزء متشابه یا مختلف قسمت نمی شود .

گوئیم : هرجزئی با کل خود بطور قطع مخالفتی دارد که یکی این است این جزء کوچکتر و ناقص تر از کل خود است و گرنه تساوی جزء و کل لازم می آید وچون این مقدمه معلوم شد دانسته می شود که صورت معقوله دو جزء شد معنای دو جزء شدن این است که دو فرد شده بااینکه صورت کلی در ذهن یکی بیش نیست و این دو

باشد و می دانید که سبب تعطیل تعقل این است که نفس بکاری اشتغال جسته و از تعقل اعراض کرده و همین حال وقتی که مریض شود برای نفس رخ میدهد که افعال عقلی را تعطیل میکنند.

اگر ملکه عقلی مکتسب بواسطه فساد آلت باطل و فاسد شده باشد باید که چون آلت بحال خود برگشت انسان محتاج باشد که از نو پی کسب آن ملکه رود بااینکه چنین نیست و گاه می شود که نفس بملکه خود و بهیئت عاقله خود و جمیع اموری که تعقل کرده پس از سلامت بازگشت میکند پس نتیجه میشود که آنچه را که کسب کرده بنوعی برای نفس موجود بوده ولی از التفات بآن بواسطهٔ موانعی اعراض کرده بود.

اختلاف دو جهت فعل نفس تنها در افعال او باعث تمانع نیست بلکه چون خواست افعالی را هم که از یك جهت دارد زیاد انجام دهد همان محظور پیش می آید چنانکه ترس نفس را از درد و شهوت از غضب وغضب از ترس باز می دارد وسبب همهٔ اینها یکی است و آن این است که نفس بکلی بیك چیز رو آورده .

از این مقدمات آشکار شد که واجب نیست چون چیزی فعل خود را هنگام اشتغال بچیز دیگری انجام ندهد نتواند که فعل خود را جز بشرط وجود این چیز که بآن اشتغال جسته بجا آورد و ما باید که در این مبحث زیاد گفتگو کنیم ولی پس از اینکه انسان در امری امعان نظر و دقت کرد و باندازه کفایت آنرا بیان نمود دیگر تکلم زیاد تکلف است .

از اصول تقدیمی ما آشکار شد که نفس منطبع در بدن و نیز قائم ببدن نیست و باید که سبب اختصاص نفس ببدن برای اقتضاء هیئتی جزئی باشد که آنرا باشتغال بسیاست بدن جزئی بواسطهٔ عنایت ذاتی که باین بدن اختصاص یافته واداشته است و نفس باین طریق با بدن خاص که دارای هیئت و مزاجی است یافت شده.

خلاصه فصل دوم

در این فصل مرحوم شیخ ابن سینا می خواهد تجرد نفس ناطقه را بیان کند یعنی بیان

فصل سوم

مشتمل بر دو مسئله است

مسئله اول ـ نفس انسانی چگونه از حواس منتفع می شود

مسئله دوم ـ در اثبات حدوث نفس

قوای حیوانی در کارهائی نفس ناطقه راکمك میکند ازجمله کمك های اویکی این است آنچه را که این قوا از جزئیات حس کرده‌اند بر آن وارد می کنند واز این جزئیات برای ما امور چهارگانه ذیل حاصل میشود:

کارهائی که قوای حیوانی برای نفس ناطقه می کنند

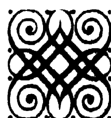
ا ـ ذهن کلیات مفرده را از راه تجرید معانی از ماده و علائق و لواحق ماده انتزاع می‌کند ومیان آنها امرمشترك و متباین وعرضی وذاتی را مراعات می‌کند وبرای نفس ازاین کارمبادی تصور پیدا می‌شود واین کار بمعاونت استعمال خیال و وهم است.

ب ـ نفس مناسباتی میان این کلیات مفرده واقع میسازد مانند سلب و ایجاب و هرتألیفی که دراین کلیات بسلب یاایجاب اولی و بنفسه بین و آشکار باشد نفس آنرامیگیرد و آنچه را که بنفسه آشکار نباشد ترك می‌کند تااینکه واسطهٔ بدست آورد باین معنی که آنرا قبول نمی‌کند تابرهانی بر آن اقامه نماید.

ج ـ نفس ازاین جزئیات مقدمات تجربی بدست می‌آورد ازاین راه که بتوسط حس محمولی را که برای موضوعی لازم حکم است حاصل می‌کند اعم از اینکه آن

جزء با کل خود بتجرید و عـدم تجرید متبائن هستند یعنی کل آنها تجرید عقلی یافته بود و بوحدت جمعی رسیده بود واین دوجزء هنوز بتجرید تام نرسیده‌اند بـا آنکه فرض مـا این بود که آخرین مراتب تجرید را این کلی پیموده. دیگر اینکه هرچیز را نمی شود تقسیم نمود چنـانکه انسانی وجود صرف ووحدت وعقل ونفس را تصور می کند با آنکه این معانی راتقسیم نیست بسبب اینکه تقسیم بر اشیائی واقع میشود که مقدار داشته باشد

اماسبب اینکه این صورت معقوله بدوجزء مختلف تقسیم نمیگردد این است که اگر باجزاء مختلف‌المعانی تقسیم شود این اجزاء را ناچارجنس وفصل خواهد بود و چون اجزاء صورت عقلی رابتبع انقسام جسم انقسامی نامتناهی مفروض شده لازم آید که جنس وفصل نیزغیر متعدد وبیرون ازشمارشود ودرجای خود دانسته شده که این سخن هرزه گوئی ویاوه سرائی است زیرا جنس وفصل اجزاء قوام شئی میباشند واگر نامتناهی باشند شئی هرگزنخواهد تحقق یافت واگرطوری دیگرتقسیم کنیم که جنس یك طرف رود وفصل طرف دیگر بازاین حیله برای ماسودی نخواهد داشت زیرا فصل علت تقوم جنس است و در وجود خارج بـاهم یارغارند وتاب مفـارقت یکدیگر را نخواهند داشت وتنهـا درفرض دوچیزند واگر طوری دیگر تقسیم کنیم که بهر کدام ازاین دوجزء نصف جنس برسد این سخن هم در ژاژخـائی از گفته پیش کمتر نیست بسبب اینکه جسم و فصل نیـم و نصف نمیشوند وچون معلوم شـد که صـورت عقلی بهیچوجه قبول تقسیم نمی کند پس محل آن گوهری است غیرمنقسم وآن نفس مجرد آدمی است .



اگرفرض شودکه نفس راوجودی بود غیراز این وجودکه بـاحدوث نفس وجوددارد البته درآن وجود مجردقبلی پیش‌ازتن عقلاجائز نیست که متکثر و بسیار باشد.

بیان مطلب : کثرت اشیاء یاازجهت ماهیت وصورت است یاازراه نسبت بعنصر وماده‌که در امکنه وازمنه حدوث هریك بآن اختصاص می‌یابد ویا تکثر از نـاحیهٔ عللی است که آن ماده‌را تقسیم کرده وچون درنفوس قبل ازتعلق بابدلان ازراه ماهیت وصورت مغایرت نیست زیراکه صورت آن یکی است پس ازجهت قابل کثرت خواهد بود وچون چیزی‌که این ماهیت‌بآن اختصاص یافته‌بدن است و فرض‌این‌است که‌نفس پیش ازبدن بوده پس‌تکثرمعنی نخواهد داشت .

اما اگر ممکن می‌شدکه نفس مو جود باشد ولی در بدن نباشد دیگر ممکن نمی شدکه نفسی بانفس دیگر مغایرت عددی داشته بـاشد و این مطلب کلیت دارد زیراالشیائی که ذوات آنهافقط معانی‌است و نوعیات آنهاباشخاص آنهامتکثرمیشودموجب تکثر،حوامل‌وقوابل آنهاست و نیزتکثرآنهابچیزهائی است که ازآن‌منفعل‌شده‌اند ویا نسبت بچیزی است که بآن دارند ویانسبت بچیزی است که ازآن منفعل شده ویافقط نسبت بازمنه است وچون اصلا مجردباشند واین موجبات تفرق نباشد محال است که بتوان مغایرت وتکثری درآن فرض کرد .

پس این عقیده که نفس‌پیش از بدن‌عدداً متکثربوده باطل شد.

گوئیم روانیست که پیش از بدن نفس یکی‌باشد زیرا وقتی‌که دو بدن پیدا شد دونفس پیدا می‌شودواگر این دونفس دوقسمت ازآن نفس واحد باشد چنین نتیجه می‌شودکه شئی واحدی‌که عظم وحجم ندارد بالقوه منقسم شـده واین قضیه هم بنابر اصولی‌که درطبیعیات وغیرآن گفته شده بطلانش آشکاراست .

یك‌فرض دیگرهم این است که دردو بدن یك‌نفس باشدومادرابطال چنین فرض بزحمت زیاد احتیاج نداریم .

بعبارت دیگر می‌گوئیم : نفوس بتوسط احوالی‌که آنهارالاحق می شودکه از

حکم ایجابی یا سلبی یا تالی متصل یاسلب اتصال یاموجب عناد یامسلوب‌العناد باشد و نسبت محمول هم باین موضوع همیشگی باشد نه اینکه گاهی یا بطور تساوی یـافت شود بقسمی که نفس مطمئن شود میان‌طبیعت محمول‌وموضوع این نسبت است وطبعاً این تالی برای این مقدم لازم است یااینکه لذاته باآن منافات دارد نه باتفاق وچنین تجربه‌ای برای نفس اعتقـادی می‌شودکه ازحس وقیاس حاصل شده چنانکه درفنون منطقی بیان گشته.

د ـ اخباری است که برای شـدت تواتر درآن تصدیق واقع میشود پس نفس انسانی برای تصور و تصدیق این مبادی از بدن استعـانت می‌جوید پس از اینکه این مبادی از آن حصول یافت بذات خود رجوع می‌کند پس اگر قوائی که پست‌ترازخود اوهستند بیاری احوال اورا مشغول سازند البته نفس ازفعل خویش بازمی‌ماند و بکار اوضرر میرسد واگر این قوا نفس را مشغول نسازند پس‌ازاینکه مبادی تصوروتصدیق راکسب کرد دیگر درفعل خاص خود بچیزی نیازمند نیست مگر آنکه بخواهد دفعهٔ دیگرقوه خیال آن صوررا تجدیدکند ومقصود نفس هم ازاین‌کارآن باشدکه مبدائی غیر از آنچه داشت ازنو حاصل کند یااینکه بتمثیل خیال معاونت‌جویدکه تـا تمثیل آن‌حقیقت در عقل قوی ترشود واین‌کار در ابتداء امر برای نفس واقع میشود.

امابس ازاینکه نفس‌بسرحدکمـال رسیده ونیرومندشدمطلقاً بتنهائی برکارهای خود قادر خواهد بود وقوای حس وخیال ودیگر قوای بـدنی اورا ازفعل‌خودعـائق نمی‌شود مثل اینکه انسان‌گاهی بمرکوبی نیازمند می‌شودکه بمقصدی برسد پس از اینکه بمقصود رسید وطوری اتفاق افتادکه نتوانست این‌مرکوب رارهاکند البته‌همین سبب موصل بعینه برای اوعائق ومانع می‌شود.

دراثبات حدوث نفس

مسئله دوم ـ این‌عقیده‌که جانهای‌ماپیش ازتشکیل کالبدمفارق از تن میزیسته و قائم بخود بوده وچون بدن تشکیل‌شد باوتعلق گرفت درست نیست دلیل بطلان عقیدهٔ مزبور آن‌است که نفوس انسانی درنوع ومعنی ومتفق نیستند و

مامی‌دانیم که نفس درابدان یکی نیست واگر یکی بود و باضافه کثیر ومتعدد می‌گشت لازم می‌آیدکه بتمام آنچه درابدان است یاهمه عالم باشند ویاهمه جاهل و برزید آنچه بر عمرو معلوم است پوشیده وپنهان نماند وجائزاست که واحد مضاف بر امور کثیر بحسب اضافه اختلاف یابد ولی اموری که فی‌ذاته برای آن پیداشدند دیگر در آنها اختلاف نمی‌یابد چنانکه اگر جوانی برای اولادی بسیار پدرباشد نخواهد جوان‌بود مگر بحسب کل زیراکه جوانی صفتی برای‌اوفی‌نفسه می‌باشد ودرهراضافه‌ای داخل خواهدبود وهمچنین است علم وجهل وگمان وامور مانند آنهاکه در ذات نفس می‌باشند ودرهر اضافه داخل نفسند.

پس نتیجه گرفتیم که نفس برحسب نوع یکی‌است و بموجب عدد بسیاراست و حادث‌است‌چنانکه بیان‌کردیم‌وشکی نیست که بامری‌معین‌تشخص‌یافته‌واین‌مابه‌التشخص در نفس انسان انطباع درماده نمیباشد.

پس دانسته شدکه اعتقادبوحدت نفوس باطل است واین‌امری‌که باعث تشخص نفس است هیئتی از هیئتها وقوه‌ای ازقوا وعرضی ازاعراض روحانی یاروبهمرفته همه اینها است که مجتمعاً علت تشخص نفس گردیده‌اند اگرچه ماآنرا ندانیم.

پس از آنکه بطورانفراد نفس مشخص‌شد روانیست که این نفس با نفس دیگری عدداً یکی باشد وبمحال بودن این عقیده درجاهای دیگر اشاره کردیم ویقین داریم که جائزاست چون نفس با حدوث مزاج معینی حدوث یافت یك هیئتی برای آن حادث شودکه آنرا برای افعال وانفعالات نطقی آماده می‌کند واین هیئت این‌نفس‌را ازهیئت نفس دیگر بتمیز دومزاج دربدن تمیز وتشخیص میدهد ونیز هیئت مکتسبه که عقل بالفعل باشد این‌نفس‌را ازنفس‌دیگرتمیزمیدهد وچون نفس‌را بذات جزئی خود شعور باشد ناچار این شعور هیئتی درآن است‌که مخصوص‌آن است وبرای‌غیراو نیست.

نیزجائزاست‌که نفس‌را ازجهت قوای‌بدن هیئت خاص پیداشود واین هیئت از ازهیئتهای خلقی‌باشد یااینکه آن‌نفس همان هیئتهای خلقی است و خصوصیات دیگری

نظر اینکه نفس هستند لازم ماهیت آنهانیست تکثر می‌یابند واگر این احوال لازم ماهیت آنهابودبایدهمه نفوس در آن‌شریك باشند واعراضی‌که نفس رالاحق می شود البته دارای یك ابتدای زمانی‌هستند زیرا که نفس راسببی عارض می‌شودکه دیگری راعارض نگشته پس نتیجه می شودکه تشخص آن نفس نیزامری حادث استوقدیم نیست ونفس بابدن حادث می‌شود .

پس ثابت شد که همانطورکه بدنی حادث می شود که صلاحیت بکار بردن نفس‌را دارد نفسی هم حادث می‌شود و بدن حادث کشور فرمانروائی و آلت وابزار نفس است‌که درجوهر نفسی‌که بااین بدن ازمبادی اولی‌استحقاق حدوث یافت یك شوق طبیعی میباشدکه باین بدن اشتغال یابد وآن رابکاربندد و باحوال آن اهتمام کندوآن بدن را صرف نظر ازهمهٔ اجسام انتخاب کند هرچندکه این حالت واین مناسبت که سبب بخشش نفس باین بدن جزئی‌شده بودمخفی بماند .

اشکال وپاسخ آن

گوینده‌ای را میرسدکه بگوید : همین شبهه بر شما وقتی‌که روان ازتن جداشد رومی‌آوردکه این‌نفس مفارق ازتن یافاسد شده وازمیان میرود واین‌مطلب خلاف عقیدهٔ شمامی‌باشد یااین روان هایکی می شود واین بعینه همان است‌که موجب تشنیع وسرزنش شما گشت . یا این نفوس بطور متکثر باقی می ماند و با آنکه می‌گوئید از بدن مفارقت گشته پس دیگر علت تکثر چیست .

مادرپاسخ این‌شخص می‌گوئیم : پس ازاینکه نفوس‌ازابدان مفارقت جست‌هریك ازجانهاباختلاف موادی‌که درآن بوده‌اند و باختلاف ازمنهٔ حدوث وباختلاف هیئتهائی که بحسب ابدان گونا گون‌کسب‌کرده‌اند داتی جداگانه می‌یابند .

زیرا مابطور یقین می‌دانیم‌که آنچه معنای‌کلی‌را عین‌شخصی گردانیده نمیتواند علاوه‌وزیاده برنوعیت معنائی‌برآن افزوده‌ودروقت حدوث‌بآن لاحق‌سازد اعم ازاینکه مابدانیم این هیئت چیست یا ندانیم .

فصل چهارم

در اینکه جانهای بشر مرگ ندارد

و تناسخ هم نمی پذیرد

چرا جان بامرگ تن مرگ نمی پذیرد

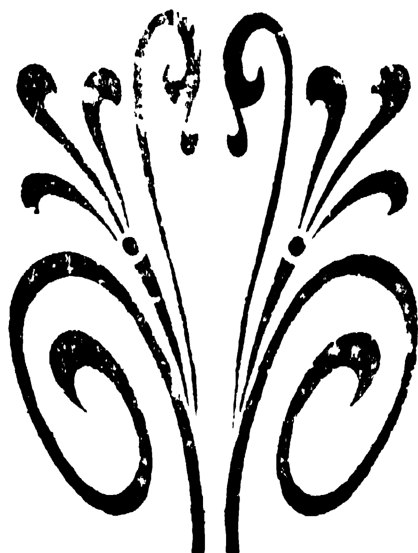
دلیل اینکه جـان انسانی بمرگ تن نمیمیرد این است که هر چیزی که بفســاد چیز دیگر فاسد شود بـاید نوعی بآن تعلق داشته باشد واین تعلق یااینطور باشدکه وجود آن متأخر از آن باشد یاتقدم ذاتی نسبت بآن داشته باشد یااینکه تعلق این شئی بآن بطور تکافوء دروجود باشد .

اگر تعلق نفس ببدن بطورتکافوء دروجود بود واین تکافوء برای آن امری‌ذاتی باشد نه‌عرضی پس‌هریك ازنفس وبدن بدیگری ذاتاًمضاف هستندبنابراین نه‌نفس و نه بدن جوهرنخواهند بودباآنکه هردوجوهرند.

اگراین تکافوء امری عرضی‌باشد نه‌امری ذاتی آنوقت هریك از آن دو که فاسد شدند اضافه عارض دیگر باطل میشود وذات آن بفساد این‌اضافه ازنظر اینکه این‌تعلق است فاسد نمی گردد .

اگرتعلق نفس ببدن بطور تعلق چیزی باشدکه وجـودامتاخر از آن‌است پس بدن علت وجوهرنفس است وعلل هم چهارقسم است : یـااین استکه بدن‌برای‌نفس علت فـاعلی است وبدن بنفس اعطاء هستی‌کرده یاعلت‌قابلی استکه از راه ترکیب مانند عناصربرای ابدان یاازراه بساطت مانند مس برای بت علت است ویاعلت صوری

برای او باشد که برما پوشیده است که چون نفس حادث شد نفس را لازم گردد و پس از آن هم باقی ماند چنانکه اشخاص جسمانی بدان هیئت تشخص می‌یابند و تا باقی هستند تمایز این انواع از یکدیگر بدان هیئت است و نفوس نیز چنین باشند که بمخصصاتی که در آنها می‌باشد از هم تمیز یابند خواه ابدان باقی باشد یا نباشد و خواه ما آن احوال را بدانیم یا ندانیم یا پاره‌ای از آن احوال را بدانیم.



چیزی که نفس باشد حادث گردد و این تهیوء نسبت و استعداد در ماده تنهابرای قبول نفس نیست بلکه هرچیزی که ازصور درجهان حادث گردد پس از آنکه نبوده استعداد ماده آن که این صورت برای آن مناسب است وجودش را از لا جود خارج کرده‌است.

واجب نیست که چون حدوث چیزی دروقت حدوث چیزدیگری شد چون آن چیز باطل گشت اینهم باطل گردد واین مطلب تنها درجائی است که ذات آن قائم و پایدار باین چیز باشد و گاه میشود که اموری از امور دیگر پیدا میشود و آن امور باطل میگردد ولی امور حادثه پایدار می ماند ولی این مطلب وقتی است که ذات این امور حادثه پایا و قائم بآن باشد بخصوص که علت افاده آن چیزی باشد غیرازچیزی که تهیه افاده نفس‌راکرده وبخشنده نفس ببدن جسم ونیروی جسم نیست بلکه‌ناچار ذاتی است قائم بخویش و از ماده ومقدار بری پس چون وجود نفس از آن چیز استحقاق یافت پس درنفس وجود تعلق ببدن نداشته وبدن هم جزبطور عرضیت علت برای نفس نبوده ودیگر جائز نیست گفته شود که تعلق بین این دو طوری است که جسم بطورتقدم علت برمعلول برتن متقدم است.

اماقسم سوم که در آغاز بحث ذکر کردیم وآن‌این بود که تعلق نفس‌ببدن تعلق متقدم دروجود باشد آنوقت این‌تقدم یازمانی‌است ومحال خواهدبود که نفسی که تقدم در زمان داشت ببدن تعلق یابد ویاتقدم ذاتی است نه‌زمانی واین نحوازتقدم عبارت از آن است که چون ذات متقدم دروجود وجود یافت ذات متاخر دروجود از آن‌مستفاد گردد وبااین حال ماچنین تقدم ازوجود را چون‌فرض کنیم متاخر معدوم گشت متقدم وجود نمی‌یابد نه اینکه فرض عدم متاخر عدم متقدم را ایجاب کند بلکه از این جهت که متاخر جائز نیست معدوم گردد مگر اینکه در طبع متقدم چیزی که آنرا معدوم کرده حادث گردد پس فرض عدم متاخر موجب فرض‌عدم متقدم نمی گردد لکن فرض خود وجودمتقدم چنین چیزی را اقتضاء میکند.

است یا علت کمال وغائی است.

محال است که تن برای جان علت فاعلی باشد زیرا جسم از نظر اینکه جسم است نمیتواند کاری کند واز نظر اینکه دارای قوا میباشد فعلی انجام میدهد و اگر جسم میتوانست بذات خودنه بسبب قوای جسمانی کاری بکند باید هرجسمی این کاررا بتواند بکند دیگر اینکه همه قوای جسمانی یا اعراضند یا صور مادی ومحال است که اعراض یاصورقائم بماده افاده وجود ذاتی کنند که بنفسها قائم وپایدار است واین ذات هم درماده نباشدبلکه جوهر مجرد باشد.

ونیز محال است که علت قابلی باشد زیراکه مابرهان آوردیم که بهیچ گونه نفس منطبع دربدن نیست پس دیگربدن بصورت نفس مصور نخواهد بود نه برسبیل بساطت نه برسبیل ترکیب باین قسم که یك جزء از اجزاء بدن مرکب شود و ممزوج گردد و صاحب یکنوع مزاجی شود پس ازآن نفس درآن منطبع گردد.

ومحال است که جسم برای نفس علت صوری یاکمال باشد زیرا بهتر آن است که امر بعکس باشد .

پس نتیجه گرفتیم که تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی نیست واگرچه مزاج وبدن بالعرض علت نفس میباشد وچون ماده‌ای حدوث یافت که صلاحیت دارد آلت نفس وکشور نفس گردد علل مفارقه نفس جزئی درآن بدن احداث میکنند .

زیرا که برای هرحادث که یافت شود ناچار است که ماده بر آن هستی سبقت گرفته باشد که درآن آمادگی نسبت بنفس مهیاباشد چنانکه درعلوم دیگری بیان شده ونیز اگر رواباشدکه یك نفس جزئی حادث شود وآلتی برای آن حدوث نیابد که بدین آلت این نفس استکمال یابدو تعقل نماید این نفس وجودی معطل خواهدداشت باآنکه درطبیعت چیزی معطل نیست وطبیعت مسخرمافوق خود میباشدکه هریك از عنصریات را بکمال وغایت خود میرساند .

اماچون بدن را آمادگی نسبت شد واستعداد یافت لازم می‌آیدکه ازعلل مفارقه

برچیزی که دارای قوه بقاء میباشد عارض گشته پس این قوه برای ذاتی که همواره بالفعل باشد نیست بلکه برای شئی است که بذات آن بالفعل بودن عارض گشته نه اینکه بقاء بالفعل حقیقت ذات آن باشد تا از این فرض لازم آید که ذات آن مرکب از چیزی باشد که چون آن چیز حاصل شد که عبارت از صورت باشد وجود پیدا کند و از چیز دیگری که این فعل برای آن حاصل باشد ودر طبیعت آن قوه آن باشد که درهر چیزی ماده آن است

پس اگر نفس مطلقاً بسیط باشد و بماده وصورت منقسم نگردد قابل فساد نخواهد بود و اگر مرکب باشد مرکب را بکنار بگذاریم ودر جوهری که ماده آن است نگاه کنیم و سخن خودرا بنفس ماده آن منصرف کرده ودر آن بحث کنیم .

گوئیم یا این است که پیوسته ماده تقسیم میشود وما هم همواره همین جواب را تکرار میکنیم و آن محال است یا این است که چیزی که جوهر باشد باطل نمیشود و کلام ماهم در آن خواهد بود وما آنرا نفس نام می‌نهیم و کلام ما در شئی که مجتمع از آن و از چیز دیگر باشد نیست پس آشکار شد که هر چیزی که بسیط است وغیر مرکب در آن فعل بقاء وقوه فساد بقیاس بذات آن نیست پس اگر در آن قوه معدوم شدن باشد محال است که فعل بقاء باشد که یافت شود پس در آن قوه معدوم شدن نیست و آشکار شد که در جوهر نفس قوه فساد نیست .

اما کائناتی که فاسد میگردند فساد آنها برای مرکب و مجتمع است وقوه اینکه فاسد شوند یا باقی بمانند درمعنائی که بآن معنی مرکب واحد شده نیست بلکه در ماده آن است که بالقوه قابل هردو ضد است پس در مرکب فاسد قوه بقاء و نیروی فساد قابل جمع نیست و اما ماده یا باقی است نه بقوه ای که بگمان جماعتی استعداد بقاء دارد یا باقیست بقوه‌ای که بآن باقی میماند و دیگر قوه فاسد شدن ندارد بلکه قوه فساد برای چیز دیگری است که در آن حادث میشود و بسائطی که در ماده است قوه فساد آن در جوهر ماده میباشد نه درجوهر خود .

برهانی که ایجاب میکند هر کائن فاسدی از جهت تناهی قوه بقاء و بطلان آن فاسد شود این برهان در اشیائی جاری است که از ماده وصورت مرکب شده‌اند ودر

زیرا وقتی میتوان متاخر رامعدوم دانست که متقدم را عارض گردد که فی نفسه معدوم گردد وچون امر بدینقرارشد باید سببی که نیست کننده است ذات نفس راعروض یابد وبدن هم بانفس یکمرتبه نیست شودنه اینکه بدن برای سببی خاص فاسد گردد با اینکه فسادبدن همواره بسببی ازتغیرمزاج وتغیر ترکیب آنست.

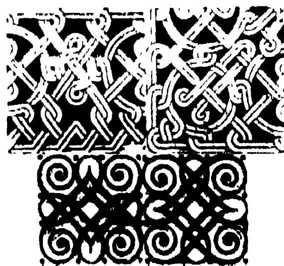
پس محال شدکه نفس ببدن تعلق تقدم ذاتی داشته باشد سپس بدون سببی فی نفسه فاسد شودوچون چنین باشد تعلق میان این دوذاتی نبوده پس همهٔ اقسام تعلق باطل شد وباقی ماندکه نفس رادروجود تعلق ببدن نباشدبلکه تعلق آن دروجود بمبادی دیگری باشدکه مستحیل ودیگرگون نمیشوند وباطل نمیگردند.

هر حادثی احتیاج بماده دارد

مامیگوئیم سببی دیگرهم نفس رامعدوم نمیسازد زیراهرچیزی که شأنیت این را دارد که فاسد گردد در آن قوه فسادهم میباشد وپیش ازاینکه فاسدشود فعل اینکه باقی بماند وآمادگی برای فسادداشته باشد غیرازجهتی است که می تواند باقی بماند زیرامعنی قوه با معنای فعل مغایراست واضافهٔ این قوه بااضافهٔ این فعل مغایراست زیرایکی بفسادقابل اضافه است ودیگری بفعل پس این دومعنی برای دوجهت مختلف دریك شئی یافت میشوند.

گوئیم: دراشیاء مرکبه واشیاء بسیطه که درمرکب قائمندجائزاست فعل اینکه باقی بمانند وقوهٔ اینکه فاسد شوند جمع گردد ولی دراشیاء بسیط که ذاتی جداگانه ازماده دارند این دوامر قابل اجتماع نیست و بطور مطلق می گوئیم که در شئی احدی الذات این دو معنی جمع نمی گردد زیراهرچیزی که باقی بماند و دارای قوه فساد باشد نیزدارای قوه بقاء هم خواهد بودچه، بقای آن که ضروری وواجب نبوده وچون ضروری وواجب نشد ممکن خواهد بود وامکانی که شامل هردوطرف یعنی قوه فساد وقوهٔ بقاءگردد طبیعت قوه است واین مطلب آشکار است پس این شئی رادر ذات خود قوه بقاء و فعل اینکه باقی بماند خواهد بود وآشکار گشت که فعل اینکه باقی باند ناچار قوه اینکه باقی بماند نیست پس فعل اینکه باقی بماندامری است که

هر جنبندهٔ جان خودرا یك جان میداند که عبارت از امری باشد که مدبر بدن اوست پس اگر در بدن این جانور جان دیگری است که بآن شـاعر نیست وخود آن نفس هم شاعر بخود نیست و هیچ اشتغال وسرو کاری ببدن ندارد پس دیگر آنرا هیچ علاقه ووابستگی ببدن نیست چونکه تنها علاقه نفس بابدن از همین راه بوده پس تنـاسخ بهیچ طور تحقق نیافته و باین اندازه برای شخصی که طالب اختصار است گفتگوی در تناسخ کافی است باآنکه رشته سخن در این بحث دراز بود.



ماده آن شئی قوه اینکه اینصورت پایدار بماند وقوه اینکه این صورت از آن ماده فاسد شود باهم موجودند چنانکه بطور کامل این مسئله را دانستید .

پس آشکار گشت که روان آدمی بطور قطع فاسد نمیگردد و بحث ماهم در آن بوده و مبرهن ساختیم که جانها حادث شده‌اند و با آمادگی وتهیوء مواد، متکثر و بسیار گشته‌اند و آمادگی ماده بدن باعث میشود که از علل مفارق ازماده نفس ببدن بخشوده گردد و نیز ازاین مطلب ظاهر گشت که این افاضه ازراه بخت و اتفاق صورت نگرفته که وجود این نفس حادث برای این نباشد که فلان بدن حادث استحقاق آنرا داشت و اتفاق افتاد که نفس حادث شد و چنین روی داد که بدنی هم یافت شود و نفس باین جسد تعلق گرفت .

این قبیل امور اتفاقی علل حقیقی برای تکثر نیستند بلکه علل عرضی می‌باشند و مادر پیش دانستیم که علل ذاتی آن است که نخست آن یافت شود سپس علل عرض در پی آن در آید و اگر امر بدین قرار باشد و هر بدنی مستحق نفس و بدنی دیگر استحقاق نداشته باشد پس اشخاص انواع در اموری که بدان تقوم یافته اند اختلاف نمی یابد وجائز نیست که بدن انسان مستحق نفسی باشد که باین نفس کامل شود و بدن دیگری استحقاق نداشته باشد بااینکه آن بدن هم در نوع دارای حکم همین مزاج است که استحقاق این نفس را داشته بلکه اگر اتفاق افتد نفس پیدا کند و اگر هم که اتفاق پیدا نکند پس دیگر آن بدن از نوع آن بدن نخواهد بود .

چون ما فرض کنیم که یك نفس متناسخ در ابدان چندی پیدا شود و هر بدنی هم بذات خود مستحق نفس است که باید در آن حادث گردد و تعلق بآن داشته باشد پس یك بدن دارای دو نفس خواهد بود .

دیگر اینکه علاقه میان نفس و بدن از راه انطباع در بدن نیست چنانکه بدفعاتی این سخن گفته شده بلکه علاقه میان نفس و بدن علاقه اشتغال نفس است ببدن تااینکه نفس بدین بدن شاعر شود و این بدن از نفس خود منفعل گردد .

نفس برای قبول ازعقل فعال ازراهی است و نتیجه رسیدن حدود وسطی ازراهی دیگر چنانکه بزودی خواهید دانست وچون نفس ناطقه رانسبتی بااین صورواقع شد بتوسط اشراق عقل‌فعال چیزی در نفس ناطقه پیدا میشود که بوجهی این امر ازجنس آن است وبوجهی دیگر ازجنس آن نیست. چنانکه وقتی نور براشیاء ملون بیفتد درچشم اثری از آنهایافت میشود که این اثرازهروجهی مانند خودضوء نیست.

پس خیالاتی که معقولات بالقوه هستند معقولات بالفعل می‌گردند نه‌اینکه خود این‌خیالات معقول بالفعل شوند بلکه آنچه از آنها التقاط شده معقول بالفعل میگردد چنانکه اثری که بیاری خود از صور محسوسه می رسید خود آن صور نیست بلکه چیز دیگری است مناسب با آن که بتوسط ضوء در قابلی که رو بروی آن است احداث می شود.

نفس‌ناطقه نیزچنین است که چون صورخیالی رامطالعه‌کرد و نورعقل فعال نوعی اتصال بآن یافت استعداد می‌یابدکه از تابش وفروغ عقل فعال این‌صور مجردازشوائب ولواحق‌مادی بر آن بخشوده گردد. ونخستین چیزی‌که برای انسان تمیز می‌یابد امر ذاتی وعرضی آن است ونیزاین معنی‌است که این‌خیالات بچه چیزباهم تشابه واختلاف دارند پس‌آن دسته از معانی‌که این صور در آن اختلاف ندارند بقیاس بتشابه این صورمعنای واحدی می‌شود پس عقل رابرتوحیدکثیروتکثیر واحدمعانی ازدوراه قدرت وتوانائی است.

عقل از دوراه بر توحید و یکی ساختن‌امور کثیره مقتدر است

یکی این‌است که معانی مختلفه درمتخیلات را که در عدد کثیر هستند چون درحد اختلاف نداشته باشندمعنای واحدگرداند. راه دوم این است که ازمعنای اجناس وفصول معنای واحدی را درحد ترکیب کند وراه تکثیربرای‌نفس بعکس این دوراه‌است است که گفته شد.

کارفوق ازخواص عقل‌انسان است وقوای دیگررا این کار نیست زیراقوای‌دیگر

فصل پنجم

در عقل فعالی که در جانهای ما می باشد

و در عقل منفعل آن

گوئیم : نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می گردد و هرچیزی که ازقوه بفعل رسد البته سببی می‌خواهد پس‌در اینجا هم سببی وعلتی‌است که جانهای مارا ازقوه بفعل میرساند وچون اوسبب است که صورعقلی راعطاکند پس خودآن عقل بالفعل است که بطورمجرد مبادی صورعقلی درآن است و نسبت آن عقل بنفوس ماماننند نسبت آفتاب است بچشمهای ما .

همینطورکه آفتاب بذاته دیده میشود وبنور آن هرچه که بالفعل قـابل رؤیت نیست بالفعل دیده می گردد حال آن عقل هم نسبت بنفوس ماچنین است . چون عقل برجزئیات که درخیال‌است مشرف شودو ازآنهااطلاع یابدو نورعقل فعالی که‌درماهست بدرخشد این صوری را که ذکرکردیم ازمـاده مجرد می‌شود ودر نفس ناطقه منطبع میگردد نه‌اینکه خود این صور ازتخیل بعقل منتقل‌گردد و نه اینکه معنای‌مغمور‌در علائق‌ماده که فی‌نفسه مجرداست مانندخودچیزی احداث‌کندبلکه باین‌معنی که مطالعه آن صور نفس را آماده میکندکه صورتی مجرد ازعقل فعـال برآن افاضه شودزیرا افکاروتاملات حرکاتی است که نفس را برای تهیهٔ فیض آماده کند چنانکه حـدود وسطی بطور تأکیدی شدیدتر برای پـذیرفتن نتیجه مستعد است هرچندکه استعداد

وعقل زمان را در آن تعقل میکند ولی چون خواست که قیاس وحدتر کیب کند ناچار آن کار در زمان خواهد شد ولی چون خواست که محدود و نتیجه را تصور کند دفعتا تصور می کند .

عجزعقل ازادراك اشیائی که در منتهای معقولیت وتجرید ازمـاده هستند برای امری که درذات آن اشیاء بـاشد نیست بلکه برای این است که نفس در بـدن مشغول ببدن است ودر بسیاری ازامور ببدن نیازمند است و بدن نفس را ازافضل کمالات آن بازمیدارد واینکه چشم نمیتواند که طـاقت نگاه بآفتاب آورد نه‌ازبرای این است که آفتاب ضعیف ویا آشکار نیست بلکه بواسطه امری است که درسرشت بدن است .

چون‌ازروان مااین فرورفتگی درعلائق بدنی وعائقیت بدن زدوده گشت آنوقت تعقل آن اشیاء برای‌نفس افضل تعقلات و لذیذترین آنهاخواهد بود.

چون کلام مادراین مبحث درامر نفس است ازحیثی که نفس میباشد واین‌حیثیت برای این است که مقارن بـا این مـاده‌است که بدن باشد دیگر سزاوار نیست که از نظری که مـا درطبیعت گفتگو می کنیم درامر نفس نیز گفتگو کنیم تا اینکه ازاین علم بفلسفه اولی منتقل‌شویم ودر آن‌جادرامور مفارق ازماده نظر کنیم . واما‌نظر در صناعت طبیعی بنفس اختصاص باموری دارد که بـاامور طبیعی لائق باشد واین اموربامادە و حرکت نسبتی داشته باشد.

گوئیم : تصورعقل برحسب وجود اشیاء اختلاف می‌یـابد و اشیـائی که جـداً قوی هستند بواسطهٔ غلبه آن اشیاء عقل ازادراك آن بازمیماند واشیائی راهم که جداً ضعیف هستند مانند حرکت وزمان وهیولی تصور آنهـا برای عقل دشواراست زیراکه ضعیف‌الوجودند ونفس اعدام رانیز اگرعدم مطلق باشند درك نمیکند زیراعدم ازحیثی درك میشود که ملکه درك نمیگردد .

پس مدرك عدم ازنظر اینکه عدم است ومدرك شراز حیثی که شراست چیزی است که خود آن‌بالقوه وعدم‌کمال است واگرعقلی آنرا درك نمود ازاین جهت‌درك

کثیررا کثیر وواحد را واحد چنانکه هست درك می کند و نمی‌توانند واحد بسیط را درك کنند بلکه واحدی رادرك می کنندکه مکتسب از امور واعراض است و بطور اعتبار واحدی تشکیل داده‌اند و نیز قوای دیگر نمیتوانندکه عرضیات را تفصیل دهند و ازذاتیات نزع کنند وچون حس برخیال وخیال برعقل صورتی راعرض کردوعقل معنائی از آن گرفت اگریك صورت دیگر ازهمین نوع که عدداً مخالف آن است بر آن عرضه شود عقل صورتی دیگر غیراز آن صورتی که اولا گرفته نمی گیرد جز بواسطهٔ عرضی که این صورت را ازناحیه این عرض اختصاص یافته بدینطورکه گاهی آنرا بطورمجرد اخذکرده وزمانی با این عرض و بدین سبب است که گفته می‌شود زید وعمر و در انسانیت دارای یك‌معنی می‌باشند نه‌اینکه انسانیتی که مقارن بخواص عمرواست بعینه انسانیتی باشدکه باخواص‌زید مقارن‌باشدکه زیدوعمرو مشترك باشدچنانکه دردوستی وملك وغیره چنین‌است .

بلکه‌انسانیت در وجود بسیار است وانسانیتی واحدکه دروجودخارجی در آن مشترك باشند نیست که آن انسانیت بعینهاانسانیت زیدوعمرو باشد وما این مطلب را بزودی در صناعت فلسفه اولی‌بیان خواهیم کرد .

لیکن معنای این کلام آن است که‌چون یك فردازانسان که پیشتر صورت‌انسان را افاده نمود فرد دومی‌البته چیزدیگری افاده نمیکند بلکه معنای منطبع درنفس از انسان یك چیز میشود که عین خیال نخستین است و خیال دوم را در افاده معنای انسانیت تأثیری دیگرنیست وهریك از این دوفردرا رواست که پیشی گرفته وهمین امر را بعینه در نفس بگذارند و البته تأثیر این دو صورت در نفس مثل تأثیر دو شخص از انسان‌واسب نیست .

عقل درادراك خود زمان راهم تعقل می کند

ازشأن عقل این است که چون چیزی را ادراك کردکه در آن تقدم وتأخراست زمان‌رانیز باآن بطورضرورت تعقل‌کند ولی این تعقل،خود درزمان واقع نمی‌شود بلکه در آن وقوع می‌یابد

فصل ششم

در مراتب افعال عقل و در برترین مراتب آن که عقل قدسی است

گوئیم : نفس باین طریق تعقل می کند که صورت معقولات را از مـاده بطور تجرید بگیرد وصورت بدوقسم مجرد میگردد : یاعقل آنرا تجرید کرده یابذاته مجرد از ماده است و نفس اززحمت تجرید آن فارغ شده.

نفس ذات خودرا تصور میکند وچون گوهر خویش راتصور کرد عقل وعاقل و معقول میشود ولی وقتی که این صور مذکوررا تصور کرد دیگر این حـال براوصادق نمی آید زیرا درجوهر خود که دربدن است دائماً عقل بالقوه است هرچندکه درامور غیر معین ازقوه بالفعل خارج شود .

در ابطال عقیده فرفوریوس مبنی بر اتحاد عاقل و معقول

اینکه گفته شده ذات عقل معقولات میگردد این سخن درشمار مطالبی است که من آنرا محال میدانم زیرا اینکه می گویند چیزی چیزدیگر میشود نمی فهمم یعنی چه و نیز تعقل نمیکنم که چگونه چیزی چیز دیگر می گردد .

اگر نفس باین راه بـاصور معقوله متحد میشود که صورتی راخلع کند وسپس صورت دیگری بپوشد وذات نفس باصورت نخستین چیزی وباصورت دومین چیزدیگری باشد پس درحقیقت چیزاول چیزثانی نشده بلکه چیز اول باطل شده وفقط موضوع آن وجزئی از آن باقی مانده واگر باین طریق که ماگفتیم متحد نمی گردد پس باید

کرده که باضافه بآن بالقوه است .

پس عقولی را که ماباالقوه مخلوط نشده عدم وشررا ازحیثی که شر وعـدم است درك وتصور نمی کنند ودر جهان وجود چیزی که شر مطلق باشد یافت نمیشود .



یك چیز نشده زیرا استعداد باوجودفعل باطل می‌شود.

همچنین است عقل‌هیولانی که اگرمراد از آن مطلق استعدادبرای‌نفس باشد تا هنگامی که مادربدن هستیم برای ماباقی است.

وچون این مطلب مقرر شد گوئیم: تصورمعقولات سه‌قسم است

علم تفصیلی یا علم بالفعل یکی تصوری است که در نفس بطور تفصیل و تنظیم باشد و بسا که واجب نیست این تفصیل و نظام بهمانطور باشد بلکه ممکن است که آنرا تغییر داد.

مثال‌این مطلب: وقتی شمادرجان خود معانی الفاظ این جمله را (هرانسان حیوان است)تفصیل میدهید هریك ازاین الفاظ را یك کلی می‌یابید که جزدر جوهری غیربدنی متصور نمی‌گردد و برای تصور آن تقدیم وتأخیری می‌یابید واگراین ترتیب‌را تغییر دهید بازشك نخواهید داشت که این ترتیب ازنظر اینکه ترتیب معانی کلی است جز در جوهر غیر بدنی وجود نخواهند داشت واگربوجهی درخیال مرتب گردد نه‌از حیثی که معقول‌است بلکه ازحیثی که مسموع است این دوترتیب مختلف‌شده ومعقول صرف ازاین دویکی‌است.

علم بالقوه دوم ـ تصوری‌است که سابقاً حاصل‌و کسب شده‌باشدولی‌نفس‌از آن اعراض کرده وباین معقول التفات ندارد بلکه از آن بمعقول‌دیگری منتقل شده‌زیراکه در وسع وقدرت جانهای مانیست که اشیاءراباهم دفعتاً تصور و تعقل کنیم

علم بسیط اجمالی خلاق صور تفصیلیه است نوع دیگر ازتصور این‌است که چون از شما از مسئله‌ای که می دانید یا قریب بدانستن است بپرسند جواب آن مسئله فی‌الفور برای شماحاضرمیشود ویقین‌دارید بامعلوماتی که دارید میتوانید جواب پرسنده را بدهید بی‌آنکه جواب تفصیلی درنزدشما معین‌باشد بلکه پس ازآنچه جواب بطوراجمال بدون ترتیب وتفصیل در نزد شما حاضرشد آنگاه نزد خود شروع می کنیدکه ترتیب وتفصیل دهید وفرق میان تصور اول و تصور ثانی

نظر کرد که چگونه متحد میشود .

گوئیم وقتی چیزی چیز دیگر میشود بیرون ازاین نیست که چون شئی اول شئی دوم شد آن شئی نخست هنوز موجود است یامعدوم گردیده .

اگر آن شئی اول موجود است آیا شئی دومین هم نیز موجود است یامعدوم اگر شئی ثانی نیز موجود است پس آنها دو موجود هستند نه یك موجود واگر معدوم است پس این موجود شئی معدوم گشته نه شئی موجود دیگری وچنین چیزی معقول نیست واگر شئی اول معدوم شده پس چیز دیگری نشده بلکه آن معدوم شده وشئی دیگر حاصل گشته پس نفس چگونه صورت اشیاء میگردد .

بیشتر کسی که مردم را دراین عقیده بهوس انداخت شخصی است که برای ایشان کتاب ایساغوجی را تألیف کرد واوحریص بود که سخنان خالی شعری صوفیانه که بر خود وغیرخود بتخیل اقتصار کند بگوید وصاحبان تمیز را کتبی که او در عقل ومعقولات و در نفس نوشته بر آنچه ما گفتیم راهنمائی میکند .

آری صور اشیاء در نفس حلول می کند ونفس را زیب وزینت میدهد ونفس برای آن صور بیاری عقل هیولانی مانند مکان میگردد واگر نفس بالفعل صورت چیزی از موجودات می شد وصورت هم که فعل است وذات نفس نیز فعل است ودرذات صورت قوه قبول چیزی نیست وقوه قبول تنها در قابل شئی است آنوقت باید نفس را بر قبول صورت دیگر وامر دیگر قوه‌ای نباشد . بااینکه ما می بینیم صورت دیگری غیر از آن صورت را قبول می کند واگر این صورت دیگر باآن صورت مخالف نباشد این حرف ازعجائب خواهد بود ونتیجه می شود که قبول ولاقبول یکی باشد .

اگر این صورت باصورت پیشین مخالف است پس نفس اگر صورت معقوله بوده ناچار غیر ذات خود شده بااینکه هیچکدام ازاینها نیست .

مقصود ازعقل برای نفس قوه‌ایست که میتواند باآنقوه تعقل کند یا مراد صورت این معقولات است وچون این صور در نفس معقول هستند پس عقل وعاقل ومعقول در نفس ما

بکسی چیزی بیاموزد و آنچه را درجان او دفعتاً خلجان کرده بغیر یاددهد خود او علم را بوجه ثانی تعلم میکند سپس این صورت را بترتیب الفاظ ترتیب میدهد.

پس یکی از این دوعلم فکری می‌باشد که چون ترتیب و ترکیب باوت بآخرین استکمال خودمیرسد.

علم دوم آن علمی است که بسیط است و نمی تواند درنفس این شخص بطور صورتی پس ازصورتی حاصل شود والیك خودیك چیزاست وصورتفصیلی از آن افاضه می‌شود پس این علم بسیط برای علمی که ماآنرا فکری گفتیم فاعل ومبداء است واین همان قوه عقلی مطلق ازنفوس است که با عقول فعاله مشاکل ومانند می باشد واما تفصیل برای نفس است وهر کس که علم فکری نداشته باشدعلم نفسانی هم نخواهدداشت

اما این سخن که چگونه می‌شود برای نفس ناطقه مبدائی باشد که آن مبداء را علمی غیراز علم نفس باشد این عقیده جای نظرومورد بحث است و باید درجان خود این مطلب را آزمایش کنی. باید دانست در عقل محض و خالص از ابندو علم البته هیچ تکثری نیست ونیزترتیب صورتی پس ازصورت نی بلکه این عقل برای هرصورتی که از آن بنفس افاضه می‌شود مبداء است ودر عقل مفارقات محضه نسبت باشیاء باین طور باید معتقدشد زیرا عقل این موجودات برای صورعقل فعال وخلاق است نه عقلی که برای صوریا درصور باشد.

نفسی که برای عالم است ازنظر اینکه نفس است تصور آن تصورترتیبی ومفصل است وبدین سبب نمی‌توان آنرا ازهرجهت بسیط دانست وهرادراك عقلی رابصورت مفارقه ازماده واعراض مادی بنحومذکور نسبتی است پس نفس رااین عقل باین سبب حاصل میشود که جوهر آن قابل است که این صورت در آن انطباع یابد و عقول را این قسم عقل باینجهت حاصل می گردد که جوهری است مبداء وفاعل وخلاق صور پس سبب اینکه این ذات را بمبدئیت این علم واینقسم عقل اختصاص داده همانا عقلیت بالفعل آن است وباز سبب اختصاص نفس که این علم را قبول و تصور نماید عقلیت

ظاهر است .

زیرا تصور اول مثل این است که شما چیزی‌را ازخزانه بیرون آورده ومشغول بکاربستن آن باشید.

تصوردوم مثل این‌است که چیزی‌نزدشمامخزون است که هروقت بخواهیدآنرا استعمال می کنید .

تصورسوم باتصوراول فرقش این است که چیزی درفکر مرتب‌نیست بلکه آن مبداء این ترتیب وتفصیل است ومقارن بایقین است وباتصور دوم از این جهت مخالف است که از آن اعراض نشده بلکه بطور یقین بالفعل نوعی بآن نطرشده زیرا بااین یقین بپاره‌ای از آنچه نزدشما مخزون است نسبت یافته.

اگر کسی بگوید این‌نیز علم بالقوه است منتهابقوه قریب بفعل این گفتار باطل است زیراصاحب این علم رابالفعل یقین است که چنین علمی برای اوحاصل است واگر بخواهداین علم را حاصل کند بقوه قریب بفعل یابقوه بعید نیازمند نیست پس‌یقینی که شخص دارد برای این است که شخص متیقن است که چنین علمی برحسب تفصیل نزد اوموجوداست واگر بخواهد آنراخواهد دانست‌پس این‌یقین بالفعل که‌چنین علمی یقیناً برای اوموجوداست بخود آن‌علم‌هم یقین‌بالفعل شمرده‌میشود.

زیرامعنی حصول آن‌است که چیزی‌برای‌اوحاصل است پس‌این‌چیزی که بآن اشاره شده برای او بالفعل حاصل است زیرا محال است که شخص یقین کند مجهول بالفعل درنزد اومعلوم ومخزون است وچگونه میشود برچیزی یقین‌کرد مگر اینکه ازاین جهت که بآن یقین شده برای شخص معلوم باشد وچون اشاره معلوم بالفعل را شامل‌ومتناول‌میگرددو بالفعل برای شخص متیقن است که این علم‌نزداو مخزون است پس نتیجه میشود که باین نوع بسیط اجمالی علم نزداومعلوم می‌باشد سپس گاه میشود که همین علم را بنوعی دیگربرای خود معلوم نماید .

ازِ عجائب این است که همین شخص اشکال کننده وقتي که شروع می کند

علوم مادر عقل فعال است و مافقطا - تعداد اتصال با آنرا داریم

مادرپیش گفتیم که بدن آدمی و متعلقات این بدن برای خزینه گشتن معقولات صلاحیت ندارد زیرا صـلاحیت نداشت که محل معقولات گردد وصلاحیت نـداشت که صورعقلی دارای وضع باشد واگر ببدن وارد میشدند آنوقت قابل وضع می گشتند وچون در بـدن ذات وضع شدپس دیگر باطل میگردد که این صورت معقول باشد.

یا اینکه بگوئیم این صورت عقلی اموری است که بنفسها قائمند وهر صورتی از این صـور خود نوعی است و بنفسه قائم و عقل گاهی بآنهـا نظر میکند و گاهی غفلت از آنهـا می کند وچون نظر باین صور کرد فی الفور متمثل در آن می گردند و چون رو بر گرداند دیگر متمثل نمیشود و نفس مانند آئینه‌ای باشد و آن صور مانند اشیاء خارجی که گاهی در آن آینه آشکار وزمانی ناپدیدار میگردند واین امر بحسب نسبتی است که میان نفس و آن صور واقع میشود.

یااینکه بگوئیم عقل فعال صورتی پس ازصورت دیگر بر نفس افاضه میکند برحسب طلب نفس و چون نفس اعراض ازعقل فعـال کرد فیض منقطع می گردد و اگر امـر بدینگونه باشد چرا هر دفعه بتعقلی از نو احتیاج نیست.

گوئیم حق قسم اخیر است بیان مطلب آنکه محال است این صورت بفعل تام موجود درنفس باشد و نفس آنرا بفعل تعقل نکند زیرا معنای اینکه نفس آن صورت راتعقل میکند جز این نیست که صورت موجود نزد آن است وباین طرز آن را درك میکند ولی قوه ذاکره و مصوره چنین نیستند زیرا ادراك این صـورت برای این دو قوه نیست بلکه فقط حفظ صورت کار آنهااست و ادراك آن صورت بنیروی دیگری است.

وجود صورت مذکوره ومصوره ادراك نیست چنانکه وجود صورت محسوسات درشئی حس نیست و بدین سبب است که اجسام باآنکه صور محسوسه در آنهاموجود است حس نمیکنند بلکه ادراك برای چیزی است که شانیت و صلاحیت دارد که بدین صورت ازنظر اینکه قوه مدرکه است انطباع پیدا کند.

بالفعل آن است .

صور موجوده در ذهن انسان چندقسم است

آنچه سزاوار است که ازحال صوری که در نفس است دانسته شود این است که من میگویم :

صورتهای خیالی و آنچه متصل بآن است وقتی که از آنها نفس اعراض کند در قوائی که برای خزانت است و در حقیقت مدرك نیستند مخزون می شود و اگر این قوا مدرك باشند آنوقت هم مدرك و هم خزینه میشوند بلکه حقیقت این است که چون قوای ادراك بآن وجوع کنند که این قوای دراکه وهم و عقل و نفس هستند باید شئی رادر آن حاصل یابند واگر دراین مخزن آن شئی را نیابند محتاج میشوند بتجسس یاتذکر رجوع کنند واگر این عذر نبود واجب بود که تشکیك شود که هر نفس وقتی ازصورتی غافل باشد آیا این صورت موجود است یا جز بالقوه موجود نیست و نیز باید شك شود که چگونه این صورت رجوع میکند واگر نزد نفس نباشد پس درنزد چیست و نفس بچه چیز متصل میشود تااین صورت را برگرداند .

لکن قوای نفس حیوانی پراکنده شد و برای هرقوه آلتی جداگانه قرارداده شده اند و بری صورت خزانه معین گشت که گاهی وهم از این خزینه غفلت می کند زیرا خود و هم را نمیرسد که این امور را درخویشتن ثابت نگاهدارد و فقط باید حاکم باشد .

مارا میرسد بگوئیم وهم گاهی صور ومعانی راکه درحیز دوقوه هستند مطالعه میکند و گاهی هم اعراض میکند پس در جانهای آدمی و معقولاتی که کسب کرده واز آن ذهول یافته چه می گوئید که آیا این معانی بفعل تام در آن نفس موجود است پس باید که نفس بفعل تام آنهارا تعقل کند یااینکه انفس بشری را خزینه ایست که معقولات را در آن مخزون کرده وچون بدین خزینه اعتقاد کنیم آیا این خزینه ذات نفس است یا قوه بدنی .

همواره این معقول درذهن آن عالم حاضر نیست که بالفعل بآن بنگرد و نیز حال او مانند حال قبل ازتعلم هم نیست .

بتحصیل این قسم ازعقل بالفعل که قوه است برای نفس حاصل میشود که آن صورت را هروقت بخواهد تعقل کند وچون بخواهد بآن اتصال یابد وصورت معقوله بآن فائض شود و آن صورت عقل مستفاداست واین قوه دراکه عقل بالفعل که درمابدینطور وجود دارد از حیثی میباشد که نفس میتواند تعقل کند واماعقل مستفاد عقل بالفعل است ازحیثی که کمال است .

اماتصور امور متخیله رجوع نفس است بخزائن محسوسات پس رجوع اولین نظر بفوق است و رجوع دومین رجوع بمرتبه سافل است .

اگر نفس ازبدن وعوارض بدن خلاصی یافت آنوقت رواست که بعقل فعال اتصال یابد آنهم اتصال تام ودر آنجا جمال عقلی ولذت سرمدی را دریابد چنانکه ما درجای خویش دراین مسئله گفتگو خواهیم کرد .

در عقل قدسی

تعلم خواه ازغیر متعلم باشد یاازنفس متعلم متفاوت خواهدبود زیرابرخی ازمتعلمین بتصور نزدیکترند بسبب اینکه استعدادی که در آن است وقبل ازاستعدادی بود که ماگفتیم قویتراست. اگراین امر برای انسان بین خود ونفس باشد استعداد قوی را حدس نامند واین استعداد گاهی در بعضی ازمردم شدید میشود بقسمی که احتیاج ندارد بعقل فعال چندان رجوع کند و بتعلیم وتخریج غیر احتیاج ندارد بلکه این شخص دارای استعداد زیادی است وبدین جهت است که استعداد دوم برای آن حاصل است که هرچیزی را این انسان ازناحیه نفس خودمیداند واین درجه برترین درجات این استعداد است واین مرتبه ازعقل هیولانی رابابد عقل قدسی نامید وازجنس عقل بالملکه است جزاینکه مرتبه آن بالاست وچنین نیست که همهٔ مردم در آن شریك باشند.

بعید نیست که برخی از افعال منسوب باین روح قدسی بواسطهٔ قوت و برتری

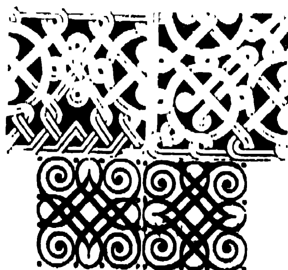
اما ذاکره و مصوره صور را از نظر اینکه آلت هستند و آنها را جسمی است که این صورت را حفظ میکند نگاه میدارد و نزدیك قوه وهم قرار گرفته اند که هر وقت بخواهد این قوه بجهت اینکه مدرك است با آنها نظر کند چنانکه صور محسوسه را نزدیك حس نگه می دارد که هر وقت حس مشترك بخواهد در آن تأمل کند و این تأویل را ذاکره و مصوره تحمل می کند ولی نفس تحمل نمی کند زیرا وجود صورت معقوله در نفس نفس ادراك آن است.

درحکمت اولی بیان خواهیم کردیم که این صورت منفرد بالذات نیست پس باقی ماند که قسم آخر صحیح باشد و تعلم طلب استعداد تام باتصال بعقل فعال باشد تا اینکه عقل بسیط از آن پیدا شود و از این عقل بسیط بتوسط فکرت بر نفس صور مفصله افاضه گردد و استعداد قبل از تعلم ناقص شد و استعداد پس از تعلم تام و چون تعلم حاصل کرد چنین صلاحیت خواهد داشت که چون اتصال بمعقول مطلوب بقلب او خطور کرد وچون نفس بجهت نظر اقبال کرد وجهت نظر رجوع بمبداء و بسبب عقل است بدین عقل شخص متصل میشود وقوه عقل مجردی که فیضان تفصیل در پی آن است بر او افاضه میگردد وچون از آن مبداء اعراض کرد این علم باز از شخص اعراض میکند و این صورت بالقوه می گردد ولی قوه قریب بفعل پس تعلم اول مانند معالجه چشم است و چون چشم صحیح گشت هر وقت خواست نظر بچیزی کند از آن صورتی اخذ کرده و با آن نگاه می کند و اما چون از این چیز اعراض کرد این صورت برای آن بقوه قریب بفعل خواهد بود.

تا هنگامی که نفس قاسی بشری در آن است برای آن ممتنع می باشد که عقل فعال را دفعتاً قبول کند بلکه حال او همان است که گفتیم.

چون گفته شود که فلانکس عالم بمعقولات است معنای این سخن آن است که هر وقت بخواهد صورت آن معلوم را در ذهن خود حاضر میکند و معنی اینهم این است که هر وقت بخواهد میتواند بعقل فعال اتصال یابد که این معقول را نزد آن بیابد و

این امریك قسم وسهمی از نبوت است بلکه برترین قوای نبوت است واولی این است که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو برترین و بالاترین مراتب قوای نفس بشری است .



که دارد بر متخیله فیضان کند ومتخیله این فیض را بامثله‌ای محسوس و بالفاظ مسموع همانطور که اشارتی بآن شد حکایت کند .

از چیز هائی که این مطلب را تحقیق می‌کند این است که بـدیهی است امور معقوله را شخص بتوسط اکتساب حـد وسط می کند و این حـد وسط از دو راه حصول می شود .

گاهی از راه حدس که فعل ذهن است که بذاته حـد وسط را کسب می‌کند و ذکاء قـدرت حدس است و گاهی از راه تعلیم و مبادی تعلیم حـدس است زیرا که اشیاء ناچار بحد وسطهائی منتهی می‌شوند که خداوندان این حدس آنهارا استنباط کرده و بمتعلمین واگذار کرده‌اند پس جـائز است که انسان را بنفسه حدس حاصل شود ودرذهن اوقیاس بدون تعلم منعقد گردد .

این امـر از اموری است که کماً وکیفا متفاوت است امـا تفاوت کمی آن ایـن است که برخی از افـراد مردم را شمـاره حـدس حـد وسط بیشتر از دیگـری است و امـا در کیف بعضی از بشر زودتر حـدس میزنند و زمـان کمتر لازم دارند .

چون این تفاوت بحدی منحصر نیست بلکه دائماً زیادت و نقصان می پذیرد ودر طرف نقصان بشخصی میرسد که هیچ حدس ندارد پس باید درطرف زیادت هم بشخصی رسد که درهمه امور یـادراکثر آن دارای حدس باشد ونیز باید بشخصی رسد که از همهٔ مردم سریع الحدس تر باشد وممکن است که فردی از بنی آدم بشدت صفا وشدت اتصال بمبادی عقلی تأیید نفس شده باشد که دائم حـدس استعمال کند واز عقل فعال دائم القبول بـاشد و صورتی که درعقل فعال است یادفعتاً یاقریب بدفعه درآن شخص مرتسم شود .

ولی نه ارتسام تقلیدی بلکه‌مشتمل برترتیب حدودوسطی باشد زیراتقلیدیات در امـوری که بـاید این امور باسباب خود شناخته گردند یقینی و عقلی نیست و

شده وهر قوه بفعلی اختصاص دارد و آنچه راکه نفس از امور مذکوره انجام می‌دهد بیاری این قوا می‌باشد .

کسانی‌که می گویندنفس یکی است و بذات خود فعال است بهمان دلیلی که اصحاب مذهب اخیر احتجاج کرده‌اند احتجاج می کنندسپس گفته‌اند که چون نفس یکی باشد وغیرجسم محال است که در آلات منقسم شود ومتکثر گردد زیرا در این وقت صورت مادی می گردد .

بااینکه نزداین قوم ثابت شده که نفس جوهری مفارق است ودراینجا از شمار استدلالات آنها نیازمند هستیم واین قوم گفته‌اند که نفس بذات خود هرحه را بـاید بکند می کند .

آن دسته از ایشان که گفته‌اند نفس بذاته علامه و دانـا میباشد چنین استدلال کرده‌اند که اگر نفس جاهل وفاقد علوم باشداین جهل و فقدان یابرای ذات وگوهر آن‌است‌ویابرای‌امری است که آنراعارض گشته . چنانچه‌این‌جهل‌برای جوهر نفس باشد محال‌است که بتواند چیزی را بداند زیرازوال صفت ذاتی ولازم ممتنع‌است واگراین جهل برای نفس عارض است عارض بامری‌که موجود برای شئی بوده‌عارض میگردد پس برای نفس موجود بود که اشیاء را بداند لکن بسببی آنرا عـارض شدکه نداند پس سبب برای ندانستن آن سبب میشود نه برای دانستن وچون این اسباب عارضه‌را کنار بگذاریم امری‌که در ذات اوبود باقی میماند واین بود که بداند

وچون‌دانستن‌ذاتی‌نفس‌شد چگونه میشود بسببی ازاسباب نفسراعارض شود که نداندباآنکه نفس‌امری‌بسیط وروحانی‌است‌ومنفعل‌نمی‌گرددبلکه جائزاست‌که درنزد نفس علم باشد ونفس از آن اعراض‌کند وبچیز دیگری مشغول شود وچون متنبه شد بداند و معنای تنبه این است‌که بذات خود برگردد وبطبیعت خود رجوع کند آنوقت خواهد دیدکه ذاتش بهرچیزی عالم است .

آنانکه بیاد آمدن‌معلومات‌نفس‌قائل‌بوده واصحاب تذکر نامیده میشونداینطور

فصل هفتم

در شمارش روش های موروث از پیشینیان در امر نفس و در اینکه آیا یك نفس است یا بیشتر و تشخیص قول حق از آراء مذکور

آراء مشهور دردات نفس و افعال آن مختلف است یکی این است که گفته اند ذات نفس یك چیز است و تمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد .

پاره‌ای ازاین قوم گفته‌اند که نفس بذات خود عالم است وهمه چیزرامیداند و فقط حواس و آلات برای این مدرکات را بآن نزدیك می‌کنند که بآنچه در نهاد اوست متنبه گردد .

دسته‌ای دیگر از ایشان گفته‌اند که این تنبیه برای نفس برسبیل تذکر و یاد آمدن است و نفس را عارض شده که علوم خود را فراموش کند و باینوسیله فراموش شده‌ها را بیاد میآورد.

از طائفه اول دسته‌ای براین شده‌اند که نفس یکی نیست بلکه متعدد است و نفسی که در بدن واحد است مجموع نفوس حاسه ودراکه و نفس غضبیه و نفس شهوانیه است و پاره‌ای ازاین قوم نفس شهوی را خود نفس غذائی دانسته وقلب را جایگاه آن دانسته‌اند و برای قلب شهوت غذا و تولید قائل شده اند و دسته‌ای ازاین قوم میگویند که تولید برای جزئی از اجزاء نفس است که در مرد و زن باشئین افاضه می گردد .

پاره‌ای دیگر از ایشان گفته‌اند که نفس یك ذات است واین قوا از آن افاضه

چون این اصل مقرر شد گوئیم: باید برای این قوا جامعی باشد که همه آنها را جمع کند و نسبت آن چیز باین قوا مانند نسبت حس مشترك بحواس باشد که از پستان او شیر میخورند زیرا ما بیقین میدانیم که قوا برخی برخی دیگر را مشغول میکنند و پاره‌ای پاره‌ای دیگر را استعمال میکنند و این مطلب در گذشته دانسته شد و اگر یك جامعی نباشد که آنانرا بکار بندد و ببعضی از بعضی دیگر اشتغال یابد و دسته‌ای را استعمال نکند و بکار نبندد پس بهیچوجه نباید پاره‌ای از این قوا پاره‌ای دیگر را از فعل خود بازدارد و از آن منصرف شود زیرا اگر فعل قوه‌ای از قوا را بقوه دیگری اتصال نباشد و اگر آلت و محل و امری که همه را جمع کرده مشترك نباشد آن قوه را از کار خود باز نمی‌دارد با اینکه ما می‌بینیم که احساس شهوت برمی انگیزاند و قوه شهوانی از محسوس از حیثی که محسوس است انفعال می‌یابد پس اگر از حیثی که محسوس نیست منفعل گردد البته انفعال آن مثل انفعال حس از این محسوس نخواهد بود و گرنه باید که خود قوه شهوی حس کند و جائز نیست که این دو قوه یکی باشند.

پس آشکار شد که این دو قوه برای یك حقیقتند و بدین سبب است که صحیح است گفته شود چون ما احساس کردیم اشتها یافتیم یا اینکه چون فلان امر را دیدیم غضب کردیم.

این شئی واحد که قوا در آن جمع میشوند چیزی است که هر یك از ما می‌داند که ذات آن است تا اینکه صحیح باشد که گفته شود که چون احساس کردم اشتها یافتم و روا نیست که این شئی جسم باشد زیرا:

نفس در حالی که واحد است مجموع قوای متفرق است

اولا ـ برای اینکه جسم از نظر اینکه جسم است لازم نمی آید که مجمع این قوا باشد و گرنه هر جسمی باید چنین باشد بلکه جسم برای امری چنین می گردد که آن امر جامع اول این قوا میباشد و از حیثی که آن مجمع این قوا میباشد غیر جسم است و آن نفس است.

احتجاج کرده‌اند که اگر نفس وقتی عالم نبود که اکنون آنرا فراموش کرده ودر پی آن میرود آنوقت چون بمطلوب خود ظفریافت نخواهد دانست که این مطلوب او بوده مانند طالب بنده ای که گریخته باشد وما ازذکراین عقیده ونقض آن در جای دیگری فارغ شدیم .

آنانکه نفس‌را بسیاردانسته‌اند چنین دلیل آورده‌اند که چگونه ما می‌توانیم بگوئیم که همهٔ این نفوس یك نفس است بااینکه شما نبات را می‌بینید که دارای نفس شهوانی است یعنی نفسیرا که دراین فصل ذکر کردیم ونبات رانفس مدرکه وحاسه‌و تمییز نیست پس ناچاراین نفس نباتی چیزی‌است که غیرازاین نفوس برای خودبطورانفراد موجود است وسپس حیوان رامی‌یابیم که دارای نفس حاسه است ودر او نفس نطقی نیست پس این جانهای بهیمی نفس جداگانه خواهد بود وچون این جانها در انسان مجتمع شد میدانیم که درانسان نفس های متبائن ومختلف الذات جمع شده وبعضی ازاین‌نفوس ازبرخی دیگر گاهی قابل مفارقت است وبدین سبب است که هریك ازاین نفوس بجائی اختصاص یافته‌اند وجایگاه‌برای ممیزه‌دماغ است وجایگاه نفس‌غضبی‌حیوان قلب است وموضع نفس شهوانی کبد میباشد.

این بود مذاهب مشهوردرامرنفس وجزمذهب اخیرکه دردوفصل شمرده شد صحیح نیست پس ما صحت این عقیده را بیان کنیم بعد از آن بحل شبهی که وارد ساخته‌اند روآوریم .

در تشخیص رای صحیح از آراء مذکوره

گوئیم : ازسخنانی‌که ما گفتیم آشکارشدکه افعال متخالف بقوای متخالف است وهرقوه ازنظر اینکه قوه‌است برفعل اول که از آن‌صادرمیشودقوه خواهدبودپس‌قوه غضبی‌ازلذات‌منفعل نمی‌شود ونیروی‌شهوانی‌ازاشیائی که‌سبب‌ایذاءشخصند.وازآنچه این‌دوقوه‌متأثرمیشوند قوه مدرکه متأثرنمیگردد وهیچکدام ازاین دوقوه برای صور مدرکه قابل نیستند که بتوانند صورمدرك راتصور کنند

چنین روی دهد که حس نکند و آن اعضاء هم با او متماس نشوند و صدائی هم نشنود این انسان بوجود اعضاء خود جاهل خواهد بود ولی انیت خویش را یك چیز میداند بااینکه بتمام این اعضاء جاهل است پس مجهول عین معلوم نیست و این اعضاء برای ما جز لباسی بیشتر نیستند که چون همواره باما بوده ما آنهارا مانند اجزائی برای خود میپنداریم و چون بخواهیم که خودرا تعقل کنیم باوضعی که لباس پوشیده ایم تخیل میکنیم نه برهنه وسبب این است که ملازمت لباس باما بطور دوام میباشد ولی در لباس عادت کرده ایم که گاهی آنرا کنده بکنار بگذاریم ولی در اعضاء چنین عادت نکرده ایم بدین جهت گمان ماکه اعضاء اجزاء ماهستند از گمان ماکه لباس ما اجزاء ماهستند شدیدتر و بیشتر است .

اما اگر این جسم همه بدن نباشد بلکه عضو مخصوصی باشد پس آیا این عضو آن چیز است که من معتقدم که آن عضو لذاته من هستم ویا معنای اینکه من معتقدم آن عضو من هستم این نیست که من عین آن عضوم هر چند که برای او از بودن عضوی ناگزیر است . اگر هویت من ذات همین یك عضو باشد واین عضو قلب یا دماغ یا چیز دیگری یاعده ای اعضاء باشد که هویت آن عضو باهویت مجموع این اجزاء چیزی باشد که من شعور یافتم که او من است لازم می آید که چون من بخود شاعر شوم بدین شئی هم شاعر باشم زیرا جائز نیست که یك چیز از جهت واحد هم دانسته شود وهم دانسته نشود بااینکه چنین نیست و من بتجارب واحساس وشنیدن میدانم که مرا قلبی ودماغی است پس این عضو بالعرض من هستم ومقصود از آنچه من ازخود می شناسم آنست که وقتی میگویم من احساس کردم و من تعقل کردم ومن کاری کردم همهٔ این افعال را بچیزی رجوع می کنم که آنرا من نام نهاده ام واگر گوینده ای بگوید که تونیز نمیدانی نام آن من نفس است گوئیم : من پیوسته بمعنائی که آنرا نفس نام نهاده ام مشعرم

انسان خودرا بدون جسم تصور میکند

ولی این را نمیدانم که اسم این حقیقت نفس است و چون مقصود از نفس را فهمیدم می فهمم نفس آن چیز است و آن است که آلات محرکه ودراکه را استعمال می کند وتا هنگامی نمی دانم که این

ثانیاً ــ معین شد که جائز نیست پاره‌ای ازاین قوا جسمانی وجاگیر درجسم باشد واگر بازهم شك کنید وبگوئید اگر جائز باشد که این قوابرای یك چیز باشند بااینکه همه باهم در آن یك چیز جمع نمی‌شوند زیراپاره‌ای ازآنها دراجسام حلول میکندو پاره‌ای دیگردرجسم حال نیست پس باهمهٔ افتراق که بایکدیگردارند بدون اینکه دارای یك صفت باشند منسوب بیك چیز خواهند بود ما در جواب این شك میگوئیم که بهتر آن است که هم اکنون چنین باشند و همهٔ آنها منسوب بجسم و جسمانی شوند.

بیزدرپاسخ این‌اشکال گوئیم : این‌چیزی که جسم نیست جائزاست که منبع قوا باشد وپاره ای ازاین قوا درآلت ازاو بخشوده وفائض گردد وپاره‌ای دیگر بذات آن اختصاص داشته باشد وهمه این قوا بنوعی از اداء ورسانیدن بآن ذات مودی شوند و آن دسته از قوای آن نفس که درآلت هستند در مبدئی جمع گردند که این مبداء آنهارا در آلت جمع کرده باشد ومعذلك از ذاتی که غنی وبی‌نیازازآن است چنانکه حال آن ذات راسپس درحل شبهه ذکرمی‌کنیم فائض باشد.

اما نمیشود که همه این قوا فائض ازجسم باشند زیرا نسبت قوا بجسم برسبیل فیضان نیست بلکه برسبیل قبول است.

ثالثاً ــ زیرا این جسم یاجملهٔ بدن است پس باید که چون چیزی از آن ناقص شد شعورما بذاتمان کمتر گردد بااینکه چنین نیست زیرا من‌من هستم اگرچه نشناسم که من را دستی یا عضوی یا اعضاء دیگر است چنانکه در مواضع دیگر گذشت بلکه گمان میکنم این‌اعضاء همه توابع می‌هستند ومعتقدم که این آلات سوای‌منند ودرجائی ازآنهارا استعمال میکنم که اگراین نیازمندیهانبوداحتیاج باین اعضاء نداشتم ومن‌من میباشم و آن اعضاء نیستم.

اکنون برگردیم بآنچه در پیش گفته بودیم.

گوئیم : اگرانسان یك مرتبه آفریده شود واعضاء اوازهم‌دورباشندو آن اعضاءرا

برای کسب آن راه دورتری برود .

پس از این مطالب آشکار شد که این‌قوارا مجمعی است که همه این نیروهـا بآن‌مؤدی می‌شوندواوچه‌شریك باجسم باشدچه غیرشریك‌فرقی‌نمیکندوچون‌صحت‌این عقیده‌را مبرهن ساختیم پس‌بایدبحل شبهه های مذکور بپردازیم .

امادرحل‌شبهه‌اول‌میگوئیم‌واجب‌نیست که چون نفس‌حقیقت‌واحده‌باشددراعضاء مختلف‌ازآن نیروهای‌گوناگون‌افاضه نشودبلکه جائزاست‌که اولین چیزی‌که ازآن در بزر و منی افـاضه شود قوه انشاء و ایجـاد باشد و بر حسب موافقت افعـال آن قوا اعضـائی را انشـاء کند و هر عضوی برای پذیرفتن قوه خاصه استعداد یابد که ازنفس برآن افاضه شده و اگر چنین نبود آفرینش تن برای روان معطل بود .

امـا آنکس که شك‌کرده ونفس را بذاته عالم و دانا دانسته این شك هم باطل است زیرا واجب نیست که چون جوهر نفس بذاته خالی ازعلم بود وجود علم برای آن محال باشد چونکه فرق است میان اینکه گفته شود که جوهر روان باعتبار ذات خود علم اقتضاءکند ومیان این قول که جوهر ذات شئی اقتضاء می‌کندکه نداند ولازم شدن جهل با هریك ازاین دوقول مختلف است .

اگرمسلم بداریم که نفس بجوهرخود جاهل است مقصود ما این است‌که چون انفراد یابد و سببی از خارج بدان متصل نگردد جهل آنرا لازم می شود نه بشرط جوهر بتنهائی .

ومرادمااز این قضیه آن‌نیست که جوهرنفس‌جوهری است که‌عاری ازجهل‌نیست واگر هم مسلم نداریم وبگوئیم که این‌جهل امری است عـارض برآن‌واجب نیست که چنین‌عارضی برامر طبیعی‌عارض باشد زیراوقتی مامیگوئیم: که چوب خالی ازصورت تخت بودن است این خلو بـرای چـوب امـری ذاتی نیست بلکه امـر عـارضی است وزوال آن جائز است واین گفتار مثل این است که شمابگوئید درچوب صورت تخت بودن باشد وازبین رفته باشد ویکی از محالات این است‌که این شخص شکاك

حقیقت نفس است که معنای لفظ نفس را ندانسته‌ام ولی‌حال قلب ودماغ اینطور نیست ومن معنای قلب‌ودماغ را می‌فهمم ولی خود اینهارا نمی‌دانم ومن چون مقصودم از نفس چیزی باشد که آن هویتی‌است که مبداء این حرکات و ادراکات است که برای من‌است ومبداءهمهٔ این کارها است واین نفس‌یادر حقیقت، من هستم یااینکه اوست که این بدن‌را استعمال‌می‌کند وگویادیگرمن‌اکنون نمی‌توانم که شعور بمن رابتنهائی از شعور بااینکه اواین بدن را استعمال می‌کند ومقارن باآبدن است تمیز دهم.

واما آیا این حقیقت جسم است یاجسم نیست نزد من واجب نیست که جسم باشد وبرای من‌این حقیقت جسمی ازاجسام متخیل نمی‌گردد بلکه فقط‌وجودوهستی این‌هویت برای من‌بدون‌جسمیت تخیل می‌شود پس ازراهی دانستم که آن‌جسم نیست زیرابااینکه من‌این حقیقت رافهمیدم جسمیت آنراندانستم وپس‌ازاینکه معنای‌جسم را تحقیق‌کردم هرچه معنای جسمیت رابدین چیزی‌که مبداء این افعال‌است عرضه داشتم روانبود که این شئی جسم باشد.

پس سزاوار این‌است که تمثل این حقیقت درنفس چیزی باشد که بااین ظواهر مخالف باشد و سبب اینکه من بغلط می خواهم نفس را جسم بدانم این است که پیوسته آنرا مقارن با آلات می‌بینم ومدام آلات رامشاهده می‌کنم که افعالی از آن آلات صادر میشود بدینجهت گمان می‌کنم آلات مانند اجزاء من هستند و چون در چیزی غلط شدنبایددرآن حکم کرد بلکه پس‌ازتعقل بایدحکم کرد ونیزلازم نمی‌آید که‌چون‌من خواستم طالب وجود این حقیقت شوم وبدانم که آن غیرجسم است بطور جهل مطلق براین هویت جاهل‌باشم بلکه فقط غافل ازآن‌خواهم بودوبسامی شود که علم بیک چیز نزدیک است ولی از آن غفلت می شود و داخل در حد مجهول گشته وازراهی دورترطلب می‌گردد وبساهم می‌شود که علم قریب جاری مجرای تنبیه‌است بااینکه مؤنت و مشقت در حصول آن خیلی‌کم است بکلی مثل چیزی میشود که از میان رفته وشخص برآن بعلت ضعف فهم متفطن نمی‌شود ونیازمند میگردد که

مقارن گردد ولی این دو قوه را یك معنای جامع است و آن این است که هریك ازاین دوتغذیه و نمو و تولید می کند اگرچه پس از این شراکت در معنـای جنسی بفصل مقوم که برای نوع آنست، نه بعرض،از یکدیگر انفصال می‌یابند و آن معنی که درهردو اینهـا موجود است برای قوه نباتی انسان جنس می باشد و بجهتی از معنای جنسی مفارقت می جوید ومامنع نمیکنیم که جنس این قوا برای اشیاء دیگری یـافت شودو از این مطلب لازم نمی آید که این قوادرانسان برای نفس واحد جمع نشود ونیز از این کلام لازم نمی آید که طبیعت نامی که در حیوان است بر نفس حیوانی که آنرا است حمل نشودتااینکه نفس حیوان اوهمان قوه باشدچنانکه‌انسان درحصه وقسمت خوداز جنس حیوانیت چیزدیگری نیست واین مطلب برای شمادرمنطق تحقیق شد.

پس واجب نیست که نفس نباتی که درانسان است غیرازنفس حیوان باشد تاچه رسدباینکه قوای نفس واحد باشند ودیگرلازم نیست که نباتیتی که درانسان است بنوع خود ازانسان مفارق یافت شودپس دلیل این قوم برای اثبات عقیده آنان کافی نیست زیرا که بنوع خود مفارقت نمی‌جوید بلکه بجنس خودمفارقت می‌جوید.

معذلك قبول کنیم که قوه نباتی که درحیوان است بانیروی حیوانی اومخالف است وهریك ازاین دو نوعی محصل و بنفسه متفرد فرض شود که یکی ازاین دودیگری نیست و بر دیگری هم مقول نمی گرددتازه مانع این نیست که این دوقوه باهم درحیوانیتی که برای نفس حیوان است نباشند چنانچه وقتی رطوبت درغیر هوا یافت شودو مقارن با حرارت نباشد از این امر لازم آید که رطوبت وحرارت در هوا برای صورت واحده یا برای ماده واحده نباشد و واجب نیست که چون حرارتی یـافت شود که از حرکت صادر نشده بـاشد بلکه از علت دیگری صدور یافته است لازم آید که حرارت در موضع دیگر تابع حرکت نباشد.

گوئیم ممتنع نیست که این قوا بنوع متغایر باشند ونیز بذاتی واحده که این قوا دراو هستند منسوب گردند واما کیفیت تصور این مطلب آن است که اجسام عنصری

می گوید که شئی بذات خود برمی گردد زیراهیچوقت چیزی ازذات‌خودغائب نمیشود بلکه ازافعال خود که مختص بذات اوست وبذات این او این افعـال تمام میشود غائب می گردد واین مطلب بطور مجاز وتوسع گفته میشودزیرا این افعال برای او موجود نیست بلکه اصلا وجودی ندارد اما ذات شئی چگو نه میشود که برای خود موجود نباشد واین افعال جز آنوقتی که نفس آنهارا ایجاد می کند موجود نیستند پس نفس حتی‌ازافعال خودهم‌غائب نیست و اماذات شئی برای‌شئی غائب‌نیست وهرگزهم بدان رجوع نمیکند . اما احتجاج اصحاب تذکررا درصناعت منطق نقض کردیم .

امـا آن دسته که نفس را تجزیه کرده انـد مقدمات بـاطل در قیاس خود بکار برده اند .

یکی ازاین مقدمـات آن است که نفس نباتی بطور مفارق ازنفس حاسه یافت می‌شودپس‌بایدکه در انسان چیز دیگری غیراز آن‌باشدواین مقدمه سوفسطائی‌است زیرا مفارقت از چندراه قابل تصور است و آنچه در این مبحث بـآن احتیاج داریم دوچیز ازآن است .

یکی مفارقتی است که رنگ‌را ازسفیدی وحیوان را ازانسان توهم میشود زیرا طبیعت رنگ درغیر سپیدی‌وحیوانیت در غیر انسان یـافت میشود بدینطورکه هریک فصل دیگری بگیرند .

گاهی مفـارقت توهم میشود که چنانکه سپیدی از جسمی که شیرین است مفارقت می‌یابد ودانسته‌میشودکه شیرینی وسپیدی دوقوه‌مختلف‌هستندکه دریک چیز جمع نمی شوند .

سزاوارترین مفارقت نفس نباتی از نفس حساس قسمت اول است .

بیان مطلب آنکه نفس نباتی‌موجود دردرخت خرماباقوه‌نامیه‌ای‌که درانسان است البته درنوع شرکت ندارند زیرا آن قوه نامیه در نخل صلاحیت ندارد که البته بنفس حیوانی مقارن شودونیزقوه نامیه‌ای‌که درحیوان است صلاحیت‌ندارد نفس نخلی‌را

شده باشد وچون باهم جمع شدند هرکدام را که متاخر فرض کردیم برای متقدم نیز مبداء خواهد بود .

و متقدم از آن فائض خواهـد شد پس بـا ید حال قوای نفسانی را اینطور تصور کرد وچون در فتون متأخر در حیوان گفتگو خواهیم کرد این مطلب را بیشتر شرح خواهیم داد .



را سرفیت تضاد از قبول حیات منع میکند و هرچه در دوری از تضاد سعی کنند ورو بتوسطی آورند که ضدنداشته باشد باجسام سماوی شباهت می رسانند وازاینرو استحقاق می یابند که نیروی زندگی از جوهر مفارق بر آنها افاضه شود و هرچه که بتوسط نزدیکتر شوند بیشتر قبول حیات می کنند تااینکه بعایتی برسند که نزدیکتر از آن بتوسط تصور نشود ودیگر نشود دوطرف تضادرا از آن بیشتر هدم نمود در اینهنگام جوهری که بجوهری مفارق شبیه است قبول می کند چنانکه جواهرسماوی اینطوراست ودر این هنگام آنچه که در غیر آن ازمفارق پیداشود وحادث گردد از نفس این جوهر مقبول که جوهر مفارق بآن اتصال یافته حادث می گردد .

از برای مثال این مطلب درطبیعیات توهم کنیم که در جای جوهر مفارق آتش یاآفتاب باشد ودر جای بدن جرمی باشد که از آتش متاثرمی گردد وفرض می کنیم که این جسم کره ای باشد ودر جای نفس نباتی تسخین این کره باشد از آتش ودر جای نفس حیوان روشن شدن این کره از آتش باشد و در جای نفس انسانی اشتعال این کره باشد .

گوئیم : این جرم متأثرمانندکره اگروضعش ازاین موثروضعی باشدکه قبول اشتعال و روشن شدن نکند بلکه تنهاطوری باشدکه قبول تسخین کندجز تسخین راقبول نخواهدکرد واگروضع آن اینطورباشدکه جرم نیربانسبتی که بآن یافته علاوه برقبول تسخین آنراهم روشن کندپس ضوئی که از آن مفارق براین میتابدعلت تسخین واضائه آن میشودچنانکه شمس بشعاع خودتسخین وروشن میکندسپس اگراستعدادشدیدترشدوچیزی باشدکه صلاحیت اشتعال داشته باشدازمؤثری که صلاحیت داردبقوت وشعاع خوداشتعال دهدالبته این شعله جرمی شبیه بمفارق پدیدمی آردواین شعله بامفارق علت نورپاشی وتسخین می شوندحتی اگربتنهائی بماند امر اضائه وتسخین تمام می گردد .

و نیز ممکن است که تنها تسخین یافت شود یا فقط تسخین و اضائه بطور جداگانه و یکی از این دو که متأخر است علت باشد که متقدم از آن افاضه

با اینکه نزد مردمی که تجارب طبی دارند آشکار است که بطور حبس ظهور میشود.

نسبت این جسم لطیف که روح نام دارد بلطافت اخلاط و بخار اخلاط نسبت اعضاء است بکثافت اخلاط و این جسم را مزاجی مخصوص است که بحسب اختلافی که در آن واقع می‌شود تغییر می‌یابد و بوسیله این اختلاف برای قوای مختلف حمل می‌شود و آن اندازه از مزاج که برای غضب صلاحیت دارد با آن صلاحیت اشتهاء و حس ندارد و آن مزاجی ازاین جسم که برای روح باصره صلاحیت دارد برای روح محرکه صلاحیت ندارد و اگر مزاج یکی بود و قوای مستقر در روح هم یکی بود و افعال آن هم یکی می‌گشت

چون نفس یکی است پس باید که تعلق اول آن ببدن بیاری این روح باشد و بیاری این روح بدن را تدبیر کند و غذا دهد.

اولین عضوی که در جنین متکون می‌شود قلب است

نخستین عضوی که متکون می‌شود که منبع و معدن تولد روح بخاری است قلب می‌باشد که ما را علم تشریح باین مطلب راهنمائی می‌کند و بزودی این مطلب را در کتاب حیوان شرح خواهیم داد.

پس باید که تعلق اول نفس بقلب باشد و جائز نیست که اول بقلب سپس بدماغ تعلق یابد زیرا چون نفس باو این عضو تعلق گرفت بدن دارای نفس می‌شود و ناچار عضو دوم را بتوسط عضو اول تدبیر می‌کند پس نفس حیوان را بقلب زنده می‌دارد ولی جائز است که قوای افعال دیگر ازقلب باعضاء دیگر افاضه شود زیرا که باید فیض و بخشش از نخستین چیزی که بآن تعلق گرفته صادر شود تا اینکه در نتیجه دماغ اولین عضوی باشد که مزاج روحی که صلاحیت دارد حامل قوای حس و حرکت باعضاء شود در آن تمام گردد تا افعال اعضاء از اعضاء صادر شود حال کبد بقیاس بقوای تغذیه چنین است و با آنکه قلب مبداء او است و از آن باعضاء روح بخاری نفوذ می‌کند فعل او در اعضاء دیگر است.

چنانکه مبداء حس نزد مخالفین این دسته دماغ است ولی افعال حسی بادماغ و در دماغ نیست بلکه مبداء قوای مختلف صلاحیت ندارد که از همان معدن هم افعال

فصل هشتم

در بیان آلاتی که برای نفس است

اکنون سزاوار است که در آلاتی که برای نفس است گفتگو کنیم

گوئیم: حکما در شمار اعضائی که قوه رئیسه هستند و نفس بآن تعلق گرفته افراط و تفریط کرده‌اند بحدی که از اعتدال خارج شده و کارشان بلجاجت کشیده و هریك ازدو دسته برای صحت عقیده خود دلائلی آورده‌اند.

بیشتر ازهمه آن دسته راه غلط پیموده‌اندکه نفس را ذاتی واحد دانسته و با این حال گفته اندکه اعضاء رئیسه زیاد است وچون با فلاسفه‌ای که قائل بتکثر نفس بوده‌اند مخالفت کرده‌اند و بوحدت نفوس معتقد بوده اند ندانستندکه با دانستن این اعتقاد لازم می آیدکه عضو رئیسه رایکی بیشتر ندانند و آن عبارت از عضوی خواهدبود که نفس اولا بآن تعلق گیرد واما اشخاصی که نفس را متکثر دانسته‌اند نمی توانندکه از برای هرجزئی ازنفس مرکزی بخصوص قائل شوند.

در تعریف روح بخاری

گوئیم: مرکب اول برای قوای نفسانی بدن، جسم لطیفی است که روح نام دارد ودرمنافذ بدن نفوذ می‌یابد واین جسم روح نامیده می‌شود واگر قوای نفس متعلق بجسم، بطور حمل شدن نفوذدرجسم نمی کرد بستن راههای نفوذ، قوای محرکه وحاسه ومتخیله راحبس نمیکرد

باآنکه روئیدن این عصب ازدماغ و آمدن آن ازدماغ بقلب بآن اندازه ظهورندارد
که آنکس که مدعی است عصب بین دماغ وقلب ازدماغ بقلب می‌آید نه‌ازقلب بدماغ
می‌گوید چنانکه ماوقتی در طبیعت حیوان گفتگو کنیم درکتاب حیوان در این مبحث
بحثی طولانی خواهیم کرد که شافی ومقنع باشد .

گوئیم محال نیست که مبداء وجود قوه که در عضواست ازاین عضوبعضو دیگر
نفوذ کند ودر آنجا قوه تمام شود و استکمال یابد سپس بآن عضواول بازگردد و آنچه
راگرفته پس‌دهد زیراغذا ، از معده بکبد می رود و چون بآنجا رسید معـده را در
عروقی که از طحـال و اجوف بر انگیخته می شود غـذا می دهـد و بمعـده بـاز
میگردد (۱)

این قول هم بدنیست که بگوئیم مثلا مبداء قوه از قلب منبعث می‌گردد و قوه
بطورتمام وکمال در قلب نباشد سپس بعد از آنکه در عضو دیگری کامل شد،وبتمام
رسید ودر عضو دیگری استکمال یافت بقلب افاده شود .

حال حس مشترك چنین است، زیرا مبداء قوه حاسه جزئیه از آن است سپس
ازراه فائده برآن می‌گردد بااینکه خودحس قلب بخصوص لمس از آن حس دماغ
اعظم است زبدین جهت است که دردهای آن تحمل نمی‌شود وممتنع نیست که قوادر
غیرمجاری خود بواسطهٔ تصادف موادی که آنهاراشدید و قوی‌کنداشد واقوی کردند

نزدیکتر یقین این‌است که قوه اطراف اوتار بجذب ازقوه اوائل‌اوتار که پهلوی
عصب درمی‌آیند سخت‌تر باشد.

پس قلب مبداء اول است که ازآن بدماغ قوائی افاضه میشود و پاره ای از این
قوا کارشان دردماغ و اجزاء دماغ تمام میشود مانند تخیل، تصور ، وغیره وپاره ای از
دماغ بااعضائی که خارج از آنند افاضه میشود چنانکه بکاسه چشم و عضلات محرکه

---

۱ – یعنی غذا از معده نفوذ در کبد می کند و باز از کبد بخود معده برمی گردد.

صـادر شود و باید که در آلات مختلف متنوع گردد و آن آلاتی بـاشد که پس ازاین عضو نوعی آفرینش بیابند وچنانکه در کتاب حیوان خواهی دانست ازاین عضو بدان قوه که بامزاج این نوع واستعداد آن مـلائم باشد افاضه گردد تا اینکه برای عضوی که مبداء است ثقلی نباشد بدینجهت است که برای دمـاغ غضب و بـرای کبد اورده خلق شده واعم ازآنکه دماغ یاکبد دو مبداء نخستین برای حس و حرکت و تغذیه باشند یادو مبداء ثـانی چون ازقلب قوه تکوین و تخلیق بدماغ افـاضه گشت دماغ تکوین می‌یابدو ممکن است که دماغ از خود آلتی ارسال کند که ازقلب حس وحرکت بگیرد یااینکه قلب بدماغ آلتی بفرستد که بتوسط آن حس و حرکت بآن نفوذ کند پس باین سبب نبـاید که درآفرینش عصب مضایقه واقع شـود خواه مبداء آن از قلب باشد یاازدماغ وبزودی معلوم خواهد شد که کدام مبداء اند وما مسلم بدانیم که مبداء عصب ازدماغ است وازقلب استمداد می جوید و کبد رانیز عروقی است که غیر کبد بآن مدد می‌یابد و کمك می‌جوید .

پس واجب نیست که عضوی که مبداء ‌…وت درآن است اولین افعال قوه نیزدر آن باشد و نیز لازم نیست این عضو آلت برای افعال این قوه باشد بلکه جائزاست که آلت درآن برای استمداد از چیز دیگری خلق شده باشد و پس ازاینکه خلق شد استمداد جوید یعنی که دماغ اولین دفعه که خلق می‌شود مبداء حس وحرکت بـالفعل درآن نباشد بلکه فقط مستعد باشد که بنوعی برای اعضائی که بعد از آن است مبداء شود واین کاروقتی است که پس ازآنکه استمداد از غیر برای آن خلق شدآنوقت استمداد ازآن غیرجوید وچون عصبی که بقلب برود برای اوآفریده گشت حس وحرکت را از قلب استمداد یابد .

وممکن است دماغ تا این منفذ آفریده گشت تکون یابد پس دیگر هیچگونه دلیلی برای نفوذ آن ازدماغ بقلب نخواهد بود بلکه همانطور که دماغ آفریده میگردد ازهمان مادهٔ چیزی خلق شود که بقلب رود وازقلب حس وحرکت را استمدادجوید

است در سوراخهای ستون فقرات نفوذ میکند برای اینکه آنچه ازعصب که دراعضاء میرود از او دور نباشد بلکه بهرجای نزدیکی که احتیاج دارد عصب ازخود بفرستد.

اما قوه مصوره وحس مشترك این دو در روحیکه درمقدم است ودر تجویفی است جای گیر هستند.

واز اینجهت در مقدم دماغ جلوگیر شدند تابر حواسیکه بیشتر آنها از مقدم دماغ منبعث می‌شود اطلاع یابند وقوه حفظ وفکر دردو تجویف آخردماغ جای گیر شده‌اند وازاینجهت جایگاه ذاکره درعقب دماغ قرار گرفت تااینکه مکان روح مفکره میان خزانه صورت وخزانه معنی باشد ومسافت میان این دو یکی باشد وسلطنت آن در وسط دماغ باشد و برهمه دماغ مستولی گردد چنانکه گفته شد جایگاه حافظه که قوه ذکروذاکره نیزنام دارددر پس دماغ است

و نیروی وهم برهمه دماغ مستولی است وسلطنت او دروسط دماغ است

سزاوار تر و بجاترین شکی که می‌تواند کسی ایراد کند این است که بگوید: چگونه صورت کوهی بلکه صورت عالمی در آلت کوچکی که قوه مصوره را حمل کند مصور می گردد

گوئیم: احاطه و اطلاع بانقسام اجسام باجزاء غیرالنهایه مارا ازمؤنت پاسخ این شك آسوده می کند و چنانکه صورت عالم در آئینه کوچکی مرتسم میشود در حدقه نیز مرتسم میگردد بدینطور که آنچه دراین دو مرتسم میشود مطابق اقسام آن انقسام یابد زیرا جسم صغیر بتوازی جسم کبیر ازحیث عدد و شکل منقسم میشود اگرچه این دوقسم درمقدار مخالف‌اند وحال ارتسام صورت خیالی درمواد خود چنین است سپس نسبت آنچه صورت خیالی در آن ارتسام می‌یابد در کوچکی و بزرگی این محل ارتسام مانند نسبت این دوچیز ازخارج باشد درعظم وصغر آنها بامراعات تشابه در بعد

اماقوه غضب و آنچه متعلق بدان است احتیاج بعضوی غیر ازمبداء که قلب است ندارد زیرافعل آن یك فعل است و بامزاج حرارت شدید ملائم است و بدان احتیاج دارد و چون

افاضه می‌شود واز قلب بکبد قوه تغذیه افاضه میشود پس از کبد بتوسط عروق بجمیع بدن افاضه میشود وقلب راغذا میدهد.

پس مبداء قوه ازقلب است ومبداء ماده ازکبد .

آلات قوای ظاهری

اما قوای دماغی بصر برطوبت جلیدید که مانند آب صاف است و صور مبصرات را قبول میکند و بروح باصره میرساند تمام می‌شود وابصار در ملتقای عصب مجوف انجام می گیرد چنانکه درتشریح بیان شد.

اما شامه ـ بدوزائده مقدم دماغ که مانند دو نوك پستان هستند انجام می گیرد .

ذائقه ـ باعصاب دماغی که بزبان وحنك می‌آید وقوه حس و حرکت بآنها می دهد تمام میشود .

شنوائی باعصاب دماغی که بصماخ می‌آید و سطح محیط دماغ را می پوشاند انجام می یابد .

لمس باعصاب دماغی ونخاعی که در همهٔ بدن پراکنده است انجام می گیرد .

بیشترعصب حس ازمقدم دماغ است زیرامقدم دماغ نرمتراست ونرمی درحس سودمند تراست ومقدم دماغ هرچه روبپشت وبنخاع آورد سخت ترمیشود تانخاعی را که باید بتدریج نازك شود بصلابت آنرا کمك کند .

وبیشترعصب حرکت که از دماغ است ازمؤخر دماغ روئیده میشود زیرامؤخر دماغ سخت تراست وسختی درحرکت سودمند تراست وبر حرکت بیشتر کمك و اعانت میکند وعصبیکه برای حرکت است دربیشتر اوقات عضله از آن متولد میشود وچون از عضله تجاوزکرد ازآن اعصاب واز رباطات اوتار یافت میشود وبیشتر اتصال اطراف آنها باستخوان هاست ودرپاره جایها بغیرعظام نیز متصل میشود وگاهی خود عضله بعضومحرك بدون توسط وتر ونخاع متصل میگردد ونخاع که مانند جزئی ازدماغ

غلطنامه کتاب روانشناسی شفا

ص	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۱٤	مفعول	معقول
٥٥	۳	بهافرادو بسیار	به افراد بسیار
٥۸	۱٥	درك می کند بالفعل	درك می کند نه بالفعل
٦۲	۱	مشهود	مشهور
٦٤	۳	شخصی	شخص
۱۱٥	۳	محاکمه	حاکمه
۱۲٤	٤	صورت	صوت
۱۲٦	۱۰	تامل	حال
۱٤۱	۷۱	جنس	جسم
۱۷۰	٤۰	بتوسط اکتساب حدوسط می کند	بتوسط حدوسط اکتساب می کند

این دو جمله را انداست

ص	سطر	
۱۲٤	۱۸	و بالجه
۱	۱۲۸	واین

در مقدمه کتاب

ص	سطر	غلط	صحیح
۲۸	٦	Thaumas	Thomas

غضب گاه گاه روی میدهد تاثیر آن مانند تاثیر فکر وحرکت متصل نیست تا اینکه
ازاشتعال مفرط آن ترسیده شودزیرا که غضب امری است که باتفاق روی میدهدولی
فکر وحرکت ودیگر چیزهای ازاین قبیل امری لازم هستند و بثبات وقبول محتاجند
پس بایدکه عضوی که برای آنها آماده شده ارطب وابرد باشد و آن دماغ است تا
اینکه حرارت غریزی اشتعال شدید نیابد و با التهابی که از حرکت دست می دهـد
مقاومت کند .

وچون واجب بود که تغذیه بعضوی عدیم‌الحس گردد تا اینکه چون ازغذاء پر
شود وخالی گردد این کار برای اواسباب دردنشود وبآنچه که از آنعضو بآن و درآن
نفوذ میکندزیادمتالم نشودونیزارطب باشدکه تابتواند حارقوی‌راتعدیل‌وباآن مفارقت
کند از اینرو بـرای آن کبد آماده شد وقوه تولید در عضو دیگری کـه حس آن
شدید است قرارداده شدکه تاچون شبق برای او روداد بتوسط جمـاع داعی شبق را
اجابت‌کند واگر این لذت نبود و آن عضورا شبق نبود حاجتی دربقاء شخص بجماع
نداشت ولذت بعضوحساسی تعلق میگیرد ازاینروانثیین برای‌آن قرارداده شد وبآلات
دیگر نیزاحساس میکنیم‌که بعضی از آنها برای جذب آماده است وپارهٔ دیگر برای
دفع ماده‌چنانکه وقتی‌درحیوان گفتگوکنیم آنرا ذکرخواهیم‌کرد واین آخر کتاب
نفس بود وفن ششم از طبیعیات .

پایان

(چاپ خودکار ایران)